

# فِي عِلْمِ الْإِسْلَامِ

دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

- ٢ -

الإشاعة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الرابعة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية

٤ شارع الدكتور مصطفى مشرفة - الإسكندرية





# فِي عِلْمِ الْإِسْلَامِ

دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

- ٢ -

## الإشاعة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الرابعة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية

٤ شارع الدكتور مصطفى مشرفة - الإسكندرية





## الاشعرية

تمهيد : الاشعرية وأفكر الاسلامى

١ — خصائص الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى

٢ — تطور علم الكلام ودور الاشعرية فيه

٣ — من هم أسلاف الأشاعرة ؟ .

٤ — عوامل انتشار مذهب الأشعرية

## شخصيات الأشاعرة

### الفصل الأول : مرحلة النشأة والصياغة

١ — أبو الحسن الأشعرى ( فى جليل الكلام )

٢ — أبو بكر الباقلانى ( فى دقيق الكلام )

٣ — عبد القاهر البغدادى : أ — الجانب السلبى : تشويه فكر المعتزلة

ب — الجانب الإيجابى : الصياغة العقائدية

لذهب الخلف عن أهل السنة

٤ — أبو المعالى الجوينى

### الفصل الثانى : مرحلة اكتمال العقيدة

١ — أبو حامد الفزائى : أ — الاشعرية تصبح عقيدة أهل السنة

( مذهب الخلف ) فى المشرق الاسلامى

ب — الاشعرية تتحالف مع التصوف

جـ — الأشعرية ترد عن الفكر الإسلامى تسال  
الفكر الهيلينى مثلا فى فلاسفة الاسلام

٢ — ابن تومرت « مهدى الموحدين » : الأشعرية تصبغ عقيدة أهل السنة  
( مذهب الخلف ) فى المغرب

٣ — الشهرستانى : مؤرخ القرن ومنتكلم اشعرى ومعارض للفلاسفة

الفصل الثالث : مرحلة علم الكلام الفلسفى .

١ — فخر الدين الرازى

٢ — عضد الدين الايجى

الفصل الرابع : الأشعرية فى دور التقليد

خاتمة : تقييم فكر الأشعرية : ايجابيات وسلبات

نمهيـسـد :

## الاشعرية (\*) والفكر الاسلامي

— ١ —

### خصائص الحضارة الاسلامية

#### في القرن الرابع الهجري

في كل حضارة كما هو في كل انسان مكان قوة ومواطن ضعف ، مكان القوة في الانسان مواهبه التي بها يتفرد فرد عن سائر الافراد والتي بسببها ينبغ النابغون ، ومواطن الضعف هي تلك التي تسترها مكان القوة فيه ان كان من العظماء النابغين ، وتتغلب هي على مكان القوة فيه ان كان فردا عاديا من عامة الناس . كذلك الحضارة تتلازم فيها مكان قوة ومواطن ضعف ، بالأولى تنصدر الحضارات وبالثانية تنهار الحضارات .

ولقد قامت الحضارة الاسلامية على الدين ، به ظهورها وبه كان ازدهارها وعزها ومجدها فما انتشرت حضارة الاسلام ولا سادت الا بالدين ، وما تصدرت مسرح الحضارات في تلك القرون التي اعقبت ظهور الاسلام الا بالدين ، بل كان الدين تلك الطاقة المتفجرة التي امدت جميع مظاهر الفكر بمعين الحياة ، فكانت تحمل جميعا طابعه مهما بدت بعيدة عنه ، من ذلك الفن على سبيل المثال اذ اتخذ ملامحه ومعالمه وسماته جميعا من الدين ، فطابع التجريد في الزخرفة الاسلامية في المساجد معبر عن تصور المسلمين المجرد لله وتنزيههم اياه ، وابتعد الفن عن التصوير والنحت لأن العقيدة الاسلامية لا تسمح بتجسيم الله .

وكان في الحضارة الاسلامية موطن ضعف ينخر كالسوس في بنيانه ، انها السياسة ، يقول عليه الصلاة والسلام . لتنقض عرى الاسلام عروة عروة ، اول نقضها الحكم . . ولقد بان هذا الضعف في تاريخ الاسلام منذ وفاة الرسول اذ كانت السياسة اول مصدر للخلاف والشقاق ، ومن ثم جاءت عبارة ابي الحسن الاشعري : ان اول خلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم كان حول الامامة ، ولم يمض على وفاة الرسول ربع قرن الا واقتتل المسلمون بسبب السياسة ، ثم

---

\* نستخدم لفظ « الاشعرية » للدلالة على المذهب ولفظ « الاشاعرة » للإشارة الى الشخصيات .



استقر هذا الضعف في البنيان الاسلامي كجراثيمة مستوطنة — ولا أقول كسرطان — منذ ان اقام معاوية الملك العضوض « الخلافة من بعدى ثلاثون عاما ثم تكون ملكا عضوضا يعرض عليه بالتواجد » .

كانت مظاهر القوة في الحضارة الاسلامية تشع كلها من نبع الدين ونور الايمان ، وكانت مظاهر الضعف تفرخ كلها في الحضارة الاسلامية من السياسة التي اورثتهم العداوة والبغضاء ، بها انشق المسلمون الى شيعة ومذاهب : سنة وشيعة وخوارج ، وبها كانت ردة الى عصبية الجاهلية منذ ان اقامت الدول الاموية البناء الطبقي على العصبية : عصبية العرب على العجم ، وعصبية عدنان على قحطان ، وعصبية قريش على سائر ولد عدنان ، وعصبية بنى امية على سائر بطون قريش ، انعكس هذا الداء على الادب العربي — ولا أقول الاسلامي\* . فكان الشعر العربي في العصر الاموي معبرا عن العصبية في الفخر والهجاء\*\* .

وقد ادرك الاولون خطورة هذه الافة — اعنى انحراف السياسة — التي استوطنت واستقرت في البنيان الاسلامي ، وان سقوط هذه الحضارة وانهيارها حين يتدر لها السقوط والانهيار — « ولكل امة اجل » — انما سيكون من انحراف السياسة وبسبب منه ، ومن ثم كان دعاء الحسن البصري : لو علمت ان لى دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تنصلح الرعية ، وحين امل الناس الخلاص من الداء بالتخلص من بنى امية وبتولى بنى العباس فقد كانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار حتى قال قائلهم .

يا ليت جور بنى مروان عاد لنا يا ليت عدل بنى العباس في النار

واى عدل ينتظر بمن بدا حكمه بالفتك ممن آزروه واقاموا له الملك لم يرقب في ذلك الا ولا ذمة ، واى خير يتوقع ممن اقام سلطانه على الغدرون نقض العهود\*\*\* حتى اذا افتى الامام الاعظم ابو جنيمة النعمان ببطلان نقض العهود جلد امام المسلمين وسجن ، فلا غرابة ان تثور الفتن — كفتنة الزنج وفتنة القرامطة — وان يستشري الفساد ، سيما وقد استعان الخلفاء بتثبيت ملكهم بالجند وتحكم فيهم الجوارى ، كانت الحضارة الاسلامية في اوج ازدهارها ومع ذلك كان يكفى ان يعاصر انسان متوسط العمر ثمانية او تسعا من الخلفاء ، منهم من قتل كالمتوكل

\* العروبة المعراة عن الاسلام جاهلية . وهذه هي الاسلام ردة لم تثمر خيرا وانما كانت مظهر ضعف روحى وخلقى . والكلام موجه الى من شوهوا المسميات ومسحوا الاسماء سموها حضارة عربية .

\*\* مظاهر لا تمت الى الاسلام — فضلا عن الاخلاق — بسبب .

\*\*\* كان العهد بين العلويين والعباسيين في اواخر عهد الامويين ان يؤول الامر الى محمد



وثلاثة خلعوا وقتلوا بعد خلعهم كالمستعين والمعتز والمبدي ولم يخل عصر خليفة أسعده الحظ فمات على فراش ملكه من غتزة أو شارة أو تمرد .

وكان الوزراء يصلحون المجالس والمفاخرة والمسامرة قبل ان يصلحوا لسياسة الدولة ، اذ أصبحت المندامة بنسب السلوك الى الملوك وسبيل الوصول الى الحضوة عندهم . وبما ائمال هؤلاء بالذين يؤمنون على ارزاق الناس ومصالحهم ، اذ شاركوا العمال واصحاب الوظائف في معاشاتهم فكانوا لا يقدرين راتب عامل أو صاحب وظيفة الا اذا غرضوا عليه اتاوة لأنفسهم واستكتبوه بتوقيعه باستيفاء رزق غير مستثنى في ذلك احدا حتى اخوة الخليفة واهل بيته ، وكان الخلفاء يمهلونهم في ذلك الى اجل حتى اذا اثروا لجأوا الى اغتيالهم وكل ما في أيدي الولاة من اموال الجبسية واعملوا غيهم القتل واستصفاء الاموال ومصادرة الاملاك والتعذيب للاعتراف بمكان المخبات ، وهكذا أصبحت الكتابة والوزارة وما اليهما من وظائف الدولة كأنما هي رخصة بالظلم والغصب ريثما يحتاج الخلفاء الى ما جمعه الوزراء والكتاب من مال حرام — والحرام لا يدوم — فيحصل الخلفاء على المال من هذا الطريق ومن خلص منهم من بطش الملوك لم يخلص فيحصل من سطو الجند او كيد الجوارى في القصور ذلك ان امنوا على انفسهم دسائس اللامعين والحاquدين .

لا جرم ان تبيض الفتنة وتفرخ في بيئة كهذه بين جند يشغون وعمال يذلون ووزراء يختلسون ورعيته تمزيقا برائن السرعة وملوك ولا يؤمنون على الملك ولا على مصالح الناس ولا يأمنون هم انفسهم على الحياة .

والناس على دين ملوكهم ، فان استشرى الفساد في القصور فهو لابد ان يسرى الى الرعية ، فكان ان انتهى فساد السياسة الى العسر والخراب بين جميع الطبقات اعلاها وادناها على السواء .

ومع هذه الصورة القاتمة عن فساد السياسة وضعفها ، فقد كان هناك احساس بالخطر على العقيدة يزعج القلوب المؤمنة الى المناجحة عن دينها ، وكما سبق ان اشرنا بصدد نشأة المعتزلة ان نفرا من خلص الاتقياء ساءهم ان يتولى الامر معاوية — وهو الطليق ابن الطليق ممن اسلم بأخرة وليس له في الاسلام سبق جهاد — فكان ان طلقوا السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة ، منذ ذلك الحين حدث ذلك التباين العجيب بين خير ما في الحضارة الاسلامية الذي انبثق عن نبع الدين ونور الايمان وبين شر ما في الحضارة الاسلامية الذي نجم عن انحراف السياسة والذي كاد يقوض اركانها ، اذ لولا بقية ينهون عن الفساد في الأرض لهوت دولة العباسيين قبل ان تقضى عليها جيوش التتار .

=

ابن عبد الله الملقب بالنفس الزكية — من العلويين — ولكن السفاح والمصور نقضا العهد وقتلاه هو وأخاه وشيعته فصدق فيهم قول الله : « فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم » . ( محمد : ٢٢ )



كان الوجه الآخر من الحضارة الإسلامية مشرقا ومباينا تماما لتلك الصورة القائمة التي عرضناها ، ففي القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع — ازهى عصور الاسلام — اكتملت المذاهب الأربعة في الفقه ، وظهرت آثار اقطاب الحديث كالبخارى ومسلم وابن داود وابن باجه والترمذى والنسائى ، وفي علوم الأدب والنحو واللغة كان الفراء وابن السكيت والجاحظ والزجاج والمبرد وابن الأنبارى والسجستاني والصولى والرياشى وقدامة بن جعفر ، ومن المؤرخين والجغرافيين البلاذرى واليعقوبى والدينورى والطبرى وابن خرداذبه وابن الفقيه ، ومن فلاسفته الكندى والفارابى .

أما في التصوف فقد أخرج العصر خير طائفة من الصوفية أخرجت للناس ، فيهم الحارث المحاسبى وابو القاسم الجنيد بن محمد البغدادى وعمرو بن عثمان المكى وإبراهيم الخواص وابو تراب النخشبى وسرى السقطى وسهل بن عبد الله التستري وابو سعيد الخراز وابو حفص الحداد وغيرهم كثيرون .

لا عجب إذن ان يقدم الباحثون عن الحضارة الإسلامية صورة تنطوى على تناقض مظاهرها ، يقول الأستاذ أحمد أمين : كانت الدولة أشبه بالمرج الأخضر الذى ينبت الحب والفاكهة كما ينبت الشوك والعشب المسموم ، عصر بلغ فيه كل شيء اقصاه وأشر كل فكر ثمره المحتوم فظهر الصالح والطالح ، خليط من عوامل القوة وعوامل الضعف ومن البشير والنذير .

وفي نص آخر يقول الأستاذ أمين : كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجدا وحانة وقارنا وزمارا وساهرا في تهجد وساهدا في طرب ، تخمة من غنى ومسكنه في املاق ، وشكا في الدين وإيمانا في يقين .

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوى الى هذا الاستقطاب بقوله : الى جانب الحياة اللاهية التى عمرت بها القنوات والمتاجر مما كان خير اطار لقصص ألف ليلة وليلة هناك الربط التى تشيع فيها الزهادة والقداية ، والى جانب الاسواق الصاخبة بمشاغل المادة وشئون الحياة ، كانت المساجد والمكتبات العامة بمثابة معابد الفكر الرفيع . . . اذا ما جن الليل ترامت الى مسامعك انغام اللهو العنيف فى نفس الوقت الذى يقرع أذنك فيه تضرعات المتجهدين القانتين ، هنا اللاهون يمحرون بزوارقهم الزاهية فى مياه تلك القنوات المتشابكة يعزفون ويعربدون ، وهناك فى زاوية أخرى ترى العابدين ساورين بين المقابر يستلهمون الموت والقبر عبرا وافكارا . . . (١) .

(١) أحمد أمين : ظهر الاسلام

(٢) عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ، وهو يصف البصره فى عصر رابعة العدوية ولكن الصورة الشاعرية الرائعة التى قدمها تنطبق على غير البصره من مدن كما تنطبق على العصر الذى نعيشه : القرن الرابع .



أقول أحسن بعض الباحثين فقدموا الصورة متكاملة تشمل الجانبين ، بينما ملكت حضارة الاسلام على آخرين لبهم فلم يجدوا فيها الا صورة مشرقة مغفلين او متجاهلين جانبها القاتم ، ويرجع ذلك الى خلطهم بين العقيدة وبين الحضارة او بين الاسلام وحال المسلمين ، غفطوا النيل من خلفاء الاسلام كعواويه بن ابي سفيان أو هارون الرشيد كأنه نيل من عقيدة الاسلام ، وهم في ذلك بلا شك مخطئون ، لان سيرة هؤلاء الخلفاء مما لا يخفى على من له أدنى دراية بالتاريخ ، ولأنهم بذلك لم يحسنوا الى هؤلاء الخلفاء بقدر ما اساءوا الى الاسلام اذ جعلوا الخلفاء الامويين والعباسيين ممثلين لعقيدته .

وفريق ثالث لم يجد في حضارة الاسلام الا جانبها القاتم فقدم صورة بشعة عن هذه الحضارة حتى ليتساءل المرء بعد ان ينتهي من قراءة كتاب آدم مقرر - الذي ذكر فيه حتى اللصوص وقطاع الطرق - عن الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، كيف يمكن ان يكون هذا عصر النهضة في الاسلام \* .

على انه من الخطأ في تقديم وصف للحضارة الاسلامية على هذا النحو من التباين والاستقطاب الظن ان كان بين الجانبين انفصال تام ، حقيقة استقل اهل التقى والورع بالعلم والعبادة منذ ان فسدت الامور ، وحقيقة ان هذا الازدواج يعبر عن ذلك التوتر الحي والسورة الخلاقة التي هي مصدر كل اصالة وابتكار في روح زاخرة بالطاقات والممكنات ، وحقيقة لقد امكن لاهل العلم والعبادة ان يكونوا رسل هداية للضالين والزائفين ، فكان ان اهتدى بهداهم امثال ابراهيم ابن ادهم ورابعة العدوية وابو بكر الشبلي \* ، ولكن يلزم عن هذا الاستقطاب صراع مرير ، وان يلد هذا الصراع نماذج من الفكر وطوائف من الفرق لا الى اولئك ولا الى هؤلاء ، فكر اناس طلبوا الحق فأخطأوه ، عارضوا فساد السياسة ولكنهم لم يصيبوا نور الايمان كالقرامطة والحشاشين ، هم اقرب الى الشك منهم الى اليقين ، منهم الزنادقة والملاحدة والغلاة من كل مذهب ونحلة ، ومنهم اصحاب الشطحات ودعاوى الحلول من الصوفية ، ومنهم اهل الزيغ والبدع من فرق المتكلمين ، هم لا الى اولئك ولا الى هؤلاء ويحسبون انهم يحسنون صنعا ، فكانت الدولة العباسية في القرنين الثالث والرابع الهجري مسرحا للملل والنحل والاحزاب والعصبية والمذاهب والدعوات تتصارع جميعا وتتطاحن وربما انعكس ذلك على بيئة المتكلمين فاورثهم الجدل والمراء وتكفير كل فرقة لساائر الفرق .

---

\* الاسم الحقيقي للكتاب كما سماء مؤلفه : عصر النهضة في الاسلام ولكن يبدو ان المترجم الدكتور محمد عبد الهادي أبو زيدة لم يجد العنوان متسقا مع مضمون الكتاب فجعل اسمه الحضارة الاسلامية في القرن الرابع .

\*\* كان الاول اميرا على بلخ ثم هجر الملك وحياة الترف فجاء الى حياة التصوف وكانت

وما كان لآفة انحراف السياسة وقد استشرت وافضت الى ذلك كله الا ان تفتت في عضد حضارة الاسلام ايا ما كانت القوة التي استمدتها من نبع الدين ، فكان القرن الرابع الهجرى مؤكدا ان حضارة الاسلام قد بلغت من قبل التمام وأنه لابد بعده من نقصان .

وفي هذه الفترة الحاسمة من حضارة الاسلام أخذ نجم المعتزلة في الانحلال لتسطع شمس الاشاعرة ، ما صلة ذلك بما سبق أن عرضناه من وصف لاهم ملامح حضارة الاسلام في القرن الثالث والنصف الاول من القرن الرابع ، ذلك ما يحتاج الى بيان .

---

=

الثانية تعزف على العود وتغنى في حانات البصرة فهجرت ذلك بفضل زهاد البصرة من أمثال عبد الواحد بن زيد لتصبح أشهر من تغنت بالحب الالهى أما الشبلى وقد كان حاجيا للموفق فيبدو بعد أن رأى ما يحدث للحجاب والوزراء من بطش الخلفاء أن قال بيدي لا بيد عمرو فهجر الاموال والجاه الى التصوف .

## تطور علم الكلام ودور الإشاعة فيه

تمر الأديان أو المعتقدات في تاريخها بمرحلتين :

١ — مرحلة الإيمان والتصديق والتسليم بما يقول به صاحب الرسالة أو العقيدة .

٢ — مرحلة الجدل في مسائل العقائد وعندها ينشأ علم الكلام أو ما يقابله في الأديان الأخرى كاللاهوت ، وذلك كما أسلفنا تطور طبيعي إذ لا قبل للدين في نشأته بتيارات الجدل وهزات المراءى في الدين التي قد تعصف باليقين ، ولكن ومع أن صاحب الرسالة ينهى اتباعه عن الخوض في مسائل الغيب فإن عوامل داخلية وخارجية كما أسلفنا أكرهت فريقا مع المسلمين على الكلام دفاعا عن العقيدة ، وذلك بدوره دور في تطور العقيدة حتى : أن يستدل على الإيمان بالعقل .

وتحمل المعتزلة وزر الخوض عما نهى الرسول عنه ، ومن ثم لقوا اعتراضا من التابعين ومن الفقهاء وأهل الحديث ، لم يشفع لهم في ذلك دورهم في الدفاع عن الدين ، وهكذا نشأ علم الكلام غير معترف به كعلم من علوم الدين لدى علماء المسلمين طوال عصر المعتزلة أي القرنين الثاني والثالث الهجري ، ولكن لم يحل عدم الاعتراف دون نشأة العلم وتحديد موضوعاته وازدهاره ، بل لم يمنع عدم الاعتراف به أن يخوض في بعض مسأله كثير من منكريه وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل .

وظهر أبو الحسن الأشعري لا على أنه مؤسس مذهب في الكلام جديد ولا على أن له رأيا مستحدثا ، وإنما حرص تمام الحرص كما حرص أتباعه على أن يظهروه أنه للصحابية والتابعين والفقهاء ولرجال الحديث — أو بالأحرى لأهل السنة — تابع ليس له في كل ما قال به رأي مستحدث ، فاستطاع بذلك أن يمهّد للاعتراف بعلم الكلام وأن يجعل منه أحد علوم الدين ، بل وأن يحسن للعلماء الخوض فيه ، فأزال بذلك حرجهم عن التعرض لجليل الكلام ، تقبل ذلك الشافعية وهو منهم ، أما الأحناف فكانوا أقل المذاهب الفقهية تحرجا ، لأن المعتزلة أحناف ولأن مذهب الإمام أبي حنيفة هو مذهب أصحاب الرأي في الفقه كما أن علم الكلام آراء عقلية في الأصول ، ومهد الباقلاني ليجعل علم الكلام معترفا به من جهتين : أولا بوصفه مالكا لما عترف به المالكية ، وثانيا لأنه خاض في دقيق الكلام « نظرية



الجزء ونظرية العلية » فالحق موضوعاته بجليل الكلام ، وأصبح رأى الاشاعرة في الجزء الذى لا يتجزأ وفي سريان العادة كأنها معتقدات تستوى مع رأيهم في الكسب ورؤية الله بالابصار ، ثم نشر ابن تومرت مهدى الموحدين من بعد مذهب الاشاعرة بين المالكية في شمال افريقية .

ولم يبق على موقفهم من عدم الاعتراف به غير الحنابلة ، وبالرغم من تودد ابي الحسن الاشعرى اليهم وكثرة مديحه لامامهم وخيلته على خصومهم من المعتزلة فانهم لم يغفروا له اقحامه علم الكلام على علوم الدين ، فكان جفاء بين الاشعرى والبريهارى — شيخ الحنابلة ببغداد — واستمر الجفاء يثير بين الحين والحين مشكلة مشروعية علم الكلام ، وان لم يحل هذا دون ان يجعل متكلمو الاشاعرة من آرائهم معتقدات لاهل السنة غير مفرقين بين جليل الكلام ودقيقة ، ولا بين ما هو من الاصول وما هو من الفروع التى يجوز ان يختلف فيها المسلمون ، خاصة وقد تحالف الاشاعرة مع الصوفية فعد الاولون كثيرا من الصوفية من رجالهم والعكس صحيح \* فاشتد بذلك الجفاء بين الاشاعرة والحنابلة لخصومة الآخرين للتصوف واعتباره بدعا لم تكن على العهد الاول من الاسلام ، وكان ذلك نذيرا بانقسام اهل السنة الى سلف يمثلهم الحنابلة ورجال الحديث وخلف يمثلهم الاشاعرة ، لا يرى الاولون الاسلام الا ما قال به السلف الصالح ، وان اخرنا لا يصلح الا بما صلح به اولنا ، كتاب الله وسنة رسوله ولا شيء غير ، بينما يرى الاشاعرة ان العلماء ورثة الانبياء ، فحاضوا فيما لم يعرفه السلف الصالح من الكلام ومن التصوف .

وحين ظهر الغزالى في القرن الخامس كانت هناك مشكلتان بالنسبة للاشاعرة لازالتا معلقتين : الاولى : الموقف الدينى من علم الكلام ، والحنابلة كما اسلفنا على عهدهم من عدم الاعتراف به ، الثانية : الموقف الدينى من التصوف ، واهل السلف كما اثرننا يعدونه بدعة في الدين .

اما الموقف من علم الكلام فقد ذهب الغزالى الى وجوب استغناء جمهور المسلمين عن الاشتغال بهذا العلم او الخوض في موضوعاته ، وان علم الكلام كالدواء يحتاج اليه مريض وقع في الشبهات او متكلم يكون كالطبيب يفحم به مبتدعا مريض القلب مزعزع العقيدة ولا حاجة للدواء او بالاحرى لعلم الكلام من وهبه الله صديق الايمان ، هكذا مكن الغزالى للاقتصاد في الاعتقاد والالجام العوام عن علم الكلام ، اولئك الذين يلزمهم التقديس والتصديق والاعتراف بالمعجز والتسليم

---

\* يذكر ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفتري ٠٠ وهو كتاب خاص بطبقات الاشاعره يذكر من رجال الطبقة الثانية من الاشاعره ابا على الدقاق ( ت ٤٠٥ ) وهو من كبار الصوفيه كما يذكر مؤرخ التصوف الشهير ابا نعيم الاصفهاني ( ت ٤٢٠ ) صاحب كتاب حلية الاولياء ، وفي الطبقة الرابعة يذكر ابا القاسم القشيري صاحب الرسالة في التصوف ( ت ٤٦٩ ) .

لاهل المعرفة غير علماء الأشاعرة الذين قدموا آراءهم على أنها معتقدات لا يصح الخوض فيها أو الشك في صدقها تستوى في ذلك كما أشرنا آراؤهم في جليل الكلام أو دقيقه ، وفي جليل الكلام يستوى في ذلك رأيهم في الذات والصفات مع رأيهم فيما نسبوه الى النبي من معجزات تفوق معجزات سائر النبيين ، كما يستوى رأيهم في الكسب الذي هو اقرب الى الجبر مع رأيهم في عذاب القبر والحوض والصراط والميزان — على نحو حسي — فضلا عن كرامات الاولياء ، وقد التزم جمهور اهل السنة من المسلمين بما ألزمهم به متكلمو الاشاعرة من معتقدات ، فكان كما لطب الغزالي منهم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والتسليم لاهل المعرفة (١) :

فإذا اضيف الى ذلك ان المذاهب الفقهية الاربعة كانت قد اكتملت منذ القرن الثالث واقفل باب الاجتهاد المطلق فلم يصبح من بعد الا في حدود كل مذهب ، ولم يصبح لرجال الفقه الا مجال محدود في الاجتهاد \* يقتصر فيه المفتى على معرفة بالسوابق لا يتجاوز ذلك في كثير ، ادركنا ان في القرن الرابع الهجري — ابان ظهور مذهب الاشاعرة ، كانت الحضارة الاسلامية قد تجاوزت التمام والاكتمال الى الضعف والنقصان (٢) ، مضى عصر الاصاله الى التقليد ، حقيقة لقد ادان الاشاعرة التقليد ، ولكن ذلك كان منهم قولا نظريا مترسبا من المعتزلة ولكنهم في الواقع قد مكنوا له بشتى الاساليب .

ومن الخطأ الظن ان ذلك عود الى عصر الايمان زمن الرسول ، اذ شتان بين ايمان قائم على اطمئنان القلوب وبين ايمان قائم على الحجر على العقول .

وحين تجد اعتقادا بسر الاعداد ، اذ يصنف البغدادى على سبيل المثال كتابه « اصول الدين » فيقسمه الى خمسة عشر اصلا ، كل اصل من خمسة عشر فصلا ويتم ذلك عن عمد لان الله في اعتقاده قد شرف العدد خمسة على سائر الاعداد !! فانك لا تستطيع ان كتبت قد قرأت لكتب المتكلمين قبله الا ان تأسف اذ تلمس بنفسك عرضا من اعراض الضعف قد بدا يدب في حضارة الاسلام وفكر المتكلمين \*\* ، اذ الايمان بأسرار الاعداد ليس الا من حشو الاعتقاد .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاسفاف ص ٨٢ والجمل العوام عن علم الكلام ص ٢٢٠-٢٤٠ من مجموعة القصور وعوالي من وسائل الامام الغزالي .  
\* في القرون الثلاثة الاولى لقيام حضارة الاسلام كان هناك تسع عشر مذهباً فقهياً وهو امر قاطع الدلالة كما يقون هورتن على مرونة التفكير الاسلامي ، بينما كان رجال الكنيسة انذاك يحجرون على العقول ويفرضون رأيا موحدا يعدون المخالف له زندقه وهرطقة .  
(٢) جرويتيناوم : حضارة الاسلام ص ١٩٥ وانظر أيضا أحمد أمين : ظهر الاسلام .  
\*\* يمكن المقارنة كذلك بين كتاب طبقات المعتزلة وطبقات الاشاعرة ( تبين كذب المفتري ) حيث يجد القارئ حالة من الغيبيات ج ٢ ص ٥٢ من اجل تعجيد معظم رجال الاشاعره في الكتاب الاخير . ناهيك عن الحديث عن الرؤى والاحلام في تحول ابي الحسن الاشعري مما لا اثر له في طبقات المعتزلة عن رجالهم .

واتجه الرازي بعلم الكلام وجهة أخرى بعد أن انتشرت علوم الفلسفة ،  
اذ اقتبس من كلام الفلسفة في الطبيعيات والالهيات ، وامتزجت موضوعات الكلام  
بموضوعات الفلسفة حتى التبس على المتأخرين على حد تعبير ابن خلدون شأن  
الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما ، وقد بلغ  
الايحيى بالمذهب الاشعري ذروة الصياغة الجدلية المتسلحة بالفلسفة ، ثم دخل  
المذهب بعد ذلك دور الجمود .

ومن ناحية أخرى ظهر ابن تيمية في القرن السابع الهجري ليدعم مذهب  
السلف ازاء تجالف الاشعرية والصوفية ، وقد اضطر في سبيل ذلك ان يكون  
متكلما وبذلك انتهى نهى الحنابلة عن الخوض في علم الكلام ، اذ ان معظم مؤلفات  
الامام ابن تيمية تدور في مسائل الكلام ، بل أصبح أهل السلف أطول بآعاً وأشد  
مراساً في الكلام من الاشاعرة الذين دخلوا دور التقليد والجمود تحت اسم التسليم  
لأهل المعرفة .

نوجز أدوار علم الكلام على النحو الآتي :

١ — عصر الايمان وعدم الخوض في موضوعات الكلام وهو عصر الصحابة  
والتابعين .

٢ — عصر نشأة العلم لعوامل خارجية وداخلية وتحديد موضوعاته وهو  
عصر المعتزلة في القرنين الثاني والثالث ، ولم يكن معترفاً به من علماء الدين .

٣ — عصر الاعتراف بعلم الكلام بل استحسان الخوض فيه منذ نشأة  
الاشعرية في القرن الرابع الهجري .

٤ — آراء الاشاعرة في علم الكلام تصبح معتقدات الخلف من أهل السنة  
ابتداء من القرن الخامس ( البغدادي — الغزالي ) وقد مكن لذلك تضيق لجانب  
الجدل في الكلام وتثبيت لجانب الاعتقاد في أصول الدين .

٥ — امتزاج موضوعات الكلام بالفلسفة في القرنين السادس والسابع  
( الرازي — الايحيى ) ، ومن ناحية أخرى احياء ابن تيمية لجانب الجدل في الكلام  
وابراره عقائد السلف ومعارضته دعوى الاشعرية انها مذهب أهل السنة بما  
أكد الانفصال بين آراء السلف وآراء الخلف .

٦ — دخول المذهب الاشعري بخاصة وعلم الكلام بعامية — بل الحضارة  
الإسلامية كلها دور الجمود والتقليد .



## من هم أسلاف الأشاعرة ؟

### ١ — هل هم أئمة الفقه ؟

يؤكد الأشاعرة من متقدمين ومتأخرين أن مذهبهم ليس مستحدثا من مؤسسه أبى الحسن الأشعري ، وإنما كان في ذلك تابعا لمن قبله من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ورجال الحديث ، حقيقة لقد حاولت كل فرقة أن تصل مذهبها بالمتقدمين من صحابة الرسول ، ولكن الأشاعرة كانوا في ذلك أشدهم أصرا لكي يطمئن الناس أنهم بحق أهل السنة ، وأن غيرهم عن الجماعة منشقون ، فهل نستطيع أن نتلمس عقائد الأشعرية لدى السابقين ؟ وإذا كان الناس لأئمة الفقه تابعين في العبادات والمعاملات فهل كانوا لهم كذلك في مسائل الكلام ؟ وهل كانت للأئمة الأربعة آراء مشهورة في الكلام حتى يتبهم الناس فيها وحتى يكون الأشاعرة امتدادا لهم ؟ .

ومع أنه من الثابت أن الكلام لم يكن شغل الأئمة الأربعة فقد شغلوا عنه بمسائل الفقه ، إلا أن ذلك لا يمنع أن نتلمس في إيجاز آراءهم الكلامية لتتحري « دعوى » الأشعرية أن ليس لهم في كل ما ذهبوا إليه رأى مستحدث ، وأن مذهبهم هو مذهب أهل السنة القديم قدم صاحب السنة عليه الصلاة والسلام .

ومع أن الإمام أبا حنيفة ( ت ١٥٠ هـ ) قد أعرض عن علم الكلام لأن غاية ما يقال في المتكلم أن بلغ في الكلام مبلغا أنه صاحب هوى ، ولأن أحدا من أصحاب الرسول عليه السلام لم يخض في مسأله ، فقد نسبت إلى الإمام أبى حنيفة آراء كلامية ، وإن كان بعضها موضع شك لأنها مذكورة في كتب يشك الباحثون في صحة نسبتها إلى أبى حنيفة وهي : الفقه الأكبر \* — العالم والمتعلم — رسالة إلى عثمان بن مسلم البتي عالم البصرة ( ت ١٤٣ هـ ) — كتاب الرد على القدرية وربما كان هو نفس كتاب الفقه الأكبر كما ذكر البغدادي في أصول الدين .

١ — رايه في الايمان وفي فاعل الكبيرة : نسب إلى أبى حنيفة القول بالارضاء ، والواقع أن رايه في الايمان وفي فاعل الكبيرة قد جاء معارضة منه لرأي الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ويرون أن الايمان عقد وقول وعمل ، فذهب

---

\* رسالة صغيرة رواية عماد بن أبى حنيفة شرحها على القارىء . وهناك رواية أخرى لأبى مطيع البلخي ( ت ٨٩٩ هـ ) . معروفة بالفقه الأبسط شرحها أبو الليث السمرقندي ( ت ٢٧٣ هـ ) ثم شرح منسوب إلى أبى منصور الماثريدي . وقد نفى المعتزلة نسبة هذه الرسالة إليه ، هذا إلى أنها تحوى مسائل لم تكن معروفة في عصره كالحديث عن كرامات الأولياء .

الى ان ارتكاب الكبائر لا يسلب الايمان اذ هو تصديق بالقلب واعلان باللسان ،  
اما العمل فليس جزءا عنده من الايمان ، فهو لا يكفر مسلما بذنب وان كان كبيرة  
ولا يزيل عنه اسم الايمان ، على ان ذلك لا يعنى انه لا تضر مع الايمان معصية  
ضررا يؤدي الى التهاون في الطاعات والاستخفاف بالمعاصي ، ولكنه في مشيئة الله  
يوم القيامة ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه (١) .

٢ — رايه في القدر : الناظر في القدر كالناظر في شمع الشمس كلما ازداد  
نظرا ازداد حيرة ، ذلك راي ابي حنيفة لمن سأل عن القدر ، ولكن الحاح السائل  
يجعله يدلي برايه ، فيؤكد ما كان عليه التابعون من توسط لا ميل فيه اذ لا جبر  
ولا تفويض ، فان الله تعالى لم يكلف عباده بما لا يطيقون ، ولا اراد منهم ما لا يعملون ،  
ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم (٢) .

٣ — رايه في خلق القرآن : نسب اليه بعض الأحناف من المعتزلة القول  
بخلق القرآن ، وقد اكد ذلك ان اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة قد نسب هذا  
القول اليه ، اذ قال : القرآن مخلوق وهو رايي وراي آبائي ، ولكن بشـ ر بن  
الوليد رده قائلا : اما رايك فنعم ، واما راي ابيك فلا ، والثابت انه لم يزد  
عن القول ان القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء  
وعلى النبي منزل ولفظنا بالقرآن وكتابتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق (٣) .

هكذا لا نجد لامام العراق آراء تفصيلية في مسائل الكلام على النحو الذي  
عرضها الأشاعرة ، ذلك انه من المتعذر ان نحمل النصف الاول من القرن الثاني  
آراء لم تعرف الا في القرن الرابع ، حقيقة هناك مشكلات اثيرت منذ زمن مبكر  
كالقضاء والقدر والاسماء والاحكام ولكن اغلب الظن ان ابا حنيفة لم يكن سلفا  
ولا رائدا للأشاعرة فيها ، وانما اولى به اتباعه الأحناف من الماتريدية والطحاوية  
ولا نقول المعتزلة .

ولقد كان الامام مالك ( ت ١٧٩ هـ ) محدثا وفقهائين غير ، فما كان يرى  
علما ان لم يكن تحقه عمل ، ولم تكن بالمدينة ملل ونحل ولا فرق ومذاهب حتى  
تكون مركزا من مراكز الكلام كما كانت حال مدن العراق ، وموقفه من الكلام هو  
الموقف الذي عرف عنه حين سئل عن الاستواء فسكت مليا حتى علاه عرق شديد

(١) الفقه الاكبر طبعة حيدر آباد الدكن ص ٩ وراجع : محمد أبو زهرة : أبو حنيفة  
ص ١٦٨ - ١٧٦

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨

(٣) الفقه الاكبر ص ٩

تم قال : الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة والايمان بالاستواء واجب (١)

ومع ذلك فقد تكلم مالك بن انس في بعض المسائل على طريقة السلف لا على طريقة المتكلمين ، من ذلك :

١ — رايه في الايمان : الايمان عقد وقول وعمل ، اذ الطاعات جزء من الايمان \* . والايمان عنده يزيد وتوقف القول في نقصانه لانه لم يرد ذكر ذلك في الكتاب الكريم (٢) .

على انه لم يتجاوز الحكم على مرتكب الكبيرة بانه ليس فاسق ، ولم يؤثر عنه الحديث في القدر او في خلق القرآن .

٢ — رؤية الله : كان يرى جواز رؤية الله في الآخرة استفاداً الى نفس الآيات التي يذكرها الأشاعرة من بعد \*\* والى انه لو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي .

ومع ان هذه آراء اعتنقها الأشاعرة من بعد الا ان الامام مالك بعزوفه عن المسائل الكلامية لا يعد سلفاً للمتكلمين او لأية فرقة من فرق المسلمين في اصول الدين .

ولقد كان الامام محمد بن ادريس الشافعي ( ت ٢٠٤ هـ ) بدوره عازفاً عن علم الكلام ، اذ هو علم اصاب المرء فيه لم يؤجر وان اخطأ فيه كفر (٣) ، ومع ذلك فمثله كمثله سائر ائمة الفقه ، قد حمل المتأخرون من الأشاعرة — واغلبهم شافعية — آراء في علم الكلام تتسق مع معتقدات المذهب الأشعري ليصلوا مذهبهم به ، لقد انطقوه نظرية الكسب الأشعرية مع انها من اخص آراء الأشاعرة تدعيها لنظرية لم تلق قبولا في دوائر اهل السنة من امثال الماتريدية والطحاوية فضلا عن اهل السلف ، حقيقة ربما ذهب الى القول بجواز رؤية الله في الآخرة مثبتا الآيات والاحاديث التي يذكرها عادة مثبتو الرؤية ، ولكن هؤلاء

(١) قاضي عياض : ترتيب المدارك ص ١٨٨

\* خشى المسلمون بعد تحويل القبلة الى البيت الحرام ان تضيع صلاتهم الماضية الى بيت المقدس فنزلت الآية : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » ( البقرة : ١٤٢ ) فسميت الصلاة ايمانا وهي من الاعمال ومن ثم فالاعمال جزء من الايمان .

(٢) محمد أبو زهرة : مالك ص ١٨٢ نشر دار الفكر العربي .

\*\* « وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة » ، « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ، « رب ارضى انظر اليك » .

(٣) جولدسيهر : العقيدة والشرعية ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ص ١١٤



— ومنهم الشافعى — كانوا ائمة فقه ولم يتعرضوا لمسائل الكلام الا على سبيل المعارضة لفرق متطرفة ، عارض ابو حنيفة الخوارج \* ، فاقترب من الارجاء وعارض الشافعى المرجئة \*\* فذهب الى ان الايمان تصديق وعمل وأنه يزيد وينقص .

ولقد كان لائمة الفقه آراء كلامية اذا كانت مسائلها منبثقة عن اصول فقهية ، من ذلك رأى الشافعى فى الذات والصفات الذى يمكن ان يستخلص من فتواه فى الحلف ونكث الايمان ، فمن حلف بعلم الله او بقدرته الله او بحق الله ان اراد بالعلم معلومة وبالقدرة مقدوره وبحق الله ما وجب على الله فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله ، وان اراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة ، وهذا يعنى ان صفات الله ليست شيئاً آخر غير الله . وهذا رأى قريب من رأى المعتزلة ، وان استخلص الاشاعرة من فتواه رأيهم فى الصفات : انها ليست هى الذات ولا هى غير الذات (١) ، مع ان زالفوى لا تحتل ذلك ، وهذا يعنى ماسبق ان قررنا : أنهم حملوه من الآراء ما لم يصرح بها ، وحملوه من التصانيف والمؤلفات ما يشك فى صحة نسبتها اليه لانها تحمل آراء بل ومصطلحات عصر متأخر (\*\*\*).

ولقد كان الامام احمد بن حنبل ( ت ٢٤١ هـ ) اشد الفقهاء كراهة للكلام ، ومع ذلك فقد اكراه اكراها على الجوض فيه ، اذ عاصر ذروة الاعتزال فى القرن الثالث الهجرى ، وآراؤه — على غير اسلافه — لا يتطرق الشك فى صحة نسبتها اليه ، ومع ذلك فلم يكن سلفاً للاشاعرة باى حال ، لقد خصه ابو الحسن الاشعرى بالذكر ليؤكد اتصال آرائه به ، ولكن الرد جاء من حنابلة عصره الذين لم يقنعهم مديحه لامامهم ، كان الامام احمد بن حنبل سلفاً لمذهب اهل السلف لا للاشاعرة ، كان يقول بقدم القرآن فى غير تفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى ، وكان يرى ان الله فى السماء دون الأرض اذ تنزه سبحانه ان يكون فى امكان كاجساد البشر او اجواف البهائم او الاماكن القذرة ، وليس كل الاشاعرة على هذا الراى : ان الله فى السماء دون الأرض ، وكان الامام احمد مثبتاً للصفات

\* مرت به وفى حضرته بغض الخوارج جنازتين أحدهما لميت مات مخموراً والثانى لامرأة زانية منتحرة فسألوه عنهما فرد أبو حنيفة متسائلاً : أعلى دين اليهود كانا ؟ قالوا : لا . قال : فعلى دين النصارى ؟ قالوا : لا فسألهما على أى دين كانا يدينان ؟ فردوا : على دين يشهد أهله بلا اله الا الله محمد رسول الله . فسألهم أيؤمنون بهذا الدين نصف ايمان أو ربعة أو خمسة ؟ قالوا : الايمان لا يتجزأ ولا يتبعض . قال : الايمان اذن تصديق والعمل لا ينفى تصديقهم بالاسلام .

\* له مناظرات مع بشر المريسى من المرجئة .

(١) المرازى : مناقب الشافعى ص ٤٠

\*\*\* نسبوا اليه كتاب الفقه الاكبر وكتاباً آخر فى علم الكلام اسمه الرد على اهل الاهواء .

ولكنه لم يكن من « البلاكمة (١) » ، وخلاصة القول انه كان سلفا للسلف من اهل السنة ولكنه لم يكن سلفا للاشاعرة باى حال .

نخلص من ذلك كله الى ما يأتى :

وابكاهم .

● أن أئمة الفقه كان لهم في مسائل الفقه شغل عن الكلام ، وإن آراءهم صحيحة النسبة اليهم هي ما انبثقت عن أصول فقهية كمسألة الذات والصفات التى انبثقت عن الفتوى في الحلف بصفات الله هل تجب عليه الكفارة ان حنث أم لا ؟ .

● أن آراءهم الكلامية الأخرى قد جسامت على سبيل المعارضة لفرق ومذاهب متطرفة : معارضة للخوارج جاء رأى أبى حنيفة قريبا من الأرجاء ، ومعارضة للمرجئة ولبشر المريسي جاء رأى الثمامي في الايمان موافقا لرأى الخوارج والمعتزلة .

وسخطا على المجسمة جاء رأى أبى حنيفة في التنزيه ، ونقمة على الجهمية جاء رأى ابن حنبل في اثبات الصفات ، فمن جهة لم يكن لأئمة الفقه رأى في مسائل الكلام موحد حتى يعدهم الاشاعرة لهم اسلافاً ، ومن جهة أخرى لا تشكل مثل هذه المواقف نسقا في الكلام متكاملا ، وإن تكليفهم بذلك إنما هو تكليف بما لا يطاق لانهم كانوا فقهاء لا متكلمين .

● أن من حملهم آراء كلامية يكونون بهالاشاعرة اسلافا سواء من المتقدمين أم من المعاصرين \* إنما كانت تحدوهم فكرة مسبقة وهي : أن للاشعرية وجودا قبل الاشعرى بوصفها مذهب أهل السنة المتمد من الرسول عليه السلام الى الاشاعرة عبر أئمة الفقه ، وحتى أن تسامحنا في قبول هذه القضية — وهو ما يتردد فيه — فإن ما لا نوافق عليه هو ادانة الفرق المخالفة للاشعرية باعتبارها فرقا ومذاهب منبته منشقة على الجماعة وانها منذ نشأتها ضالة مبتدعة خارجة عن أهل السنة .

---

(١) راجع له كتاب : الرد على الجهمية وعن كتاب عقائد السلف للدكتور على سامي النشار وعمار طالبى نشر منشأة المعارف .

\* من المتقدمين كثيرون ممن ألفوا ونسبوا مذهبهم الى أئمة الفقه : الاشعرى والبغدادى والرازى . ومن المعاصرين استاذنا الدكتور على النشار . لقد جعلوا بين أئمة الفقه وحدة فكرية في الكلام مع انه لم يكن لهم موقف موحد في الفقه كما هو معلوم . فلماذا استضافوا خلافتهم في الفقه ولم يتصوروا ذلك في الكلام ؟

## ٢ — هل هم الصفاتية ؟

يقول الشهرستاني (١) ، أعلم ان جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية : من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام . . . . وكانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك . . . ثم يشير الى ان السلف كانوا يثبتون الصفات فسموا صفاتيه في مقابل المعتزلة الذين كانوا يتفونها \* .

ولكنه يعود فيقرر للسلف اتجاهات ثلاثة ازاء الصفات :

١ — فريق لم يتعرض للتأويل وانكر التشبيه مثل مالك بن أنس وسفيان الثوري واحمد بن حنبل

٢ — فريق أول الصفات الخبرية على نحو يختل اللفظ .

٣ — فريق اسرف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات لم يكن السلف اذن — الذين يريد الاشاعرة ، ومنهم الشهرستاني ، ان يصلوا مذهبهم به — على رأي موحد ، ثم يقول الشهرستاني : حتى انتهى الزمان الى « عبد الله بن سعيد الكلابي »\*\* وابي العباس القلانسي\*\* والحادث بن أسد المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا انهم باثروا الكلام . . . ثم انحاز الاشعري الى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة وانتقلت سنة الصفاتية الى الاشعرية .

وعبارة الشهرستاني تفيد صراحة أن مذهب الاشعرية انما تلتحق اصوله لدى جماعة من الصفاتية باثروا الكلام واثبتوا الصفات من أمثال الكلابي والقلانسي والمحاسبي (\*\*\*). وقد ذكرهم كتاب الاشاعرة من أمثال البغدادي والجويني على أنهم من أصحابهم ، والثلاثة سابقون على الاشعري مؤسس المذهب بينما خاصهم كتاب المعتزلة ومتكلموهم من أمثال عباد بن سليمان .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥

\* الاصح يؤولونها لأن المعتزلة لم تنف الصفات .

\*\* أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان البغدادى الشهير بابن كلاب ( ت ٢٤٠ هـ ) قيل انه لقب بهذا الاسم لقوله في المناظرة ان يجذب الخصم كما يجذب الكلاب أو الخطاب الشيء كانت بينه وبين أبي الهذيل وعباد بن سليمان مناظرات .

\*\*\* القلانسي : أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ( ت ٢٥٥ هـ ) بلدت بصانعه كما يروى البغدادي أكثر من مائة وخمسين . وافق ابن كلاب في اثبات الصفات وفي معظم آرائه وإن خالفه في الايمان اذ يجعل الطاعة يزيد وينقص .  
\*\*\*\* المحاسبي : الحادث بن أسد المحاسبي ( ت ٢٤٢ هـ ) شهرته كصوفي أعظم منه كمتكلم .



يهيئنا اذن ان نتعرف على آراء هؤلاء الثلاثة لنستخلص مدى صلة الاشاعرة بهم .

١ — ذات الله وصفاته : لم يزل الله عالما قادر حيا سميعا بصيرا متكلم مريدا ، ومعنى انه عالم ان له علما اذ يقول تعالى « انزله بعلمه » ( النساء : ١٦٦ ) ومعنى انه قادر ان له قدرة ، وكذلك القول في سائر الاسماء والصفات ، وأسماء الله وصفاته لا هي الله ولا هي غير الله ، وانما قائمة بذاته ، ولا يعنى قدم الصفات استقلالها عن الذات حتى لا يتعدد القدماء ، ولذا يقال : الله بصفاته قديم .

٢ — كلام الله : ومع قول ابن كلاب بأزلية كلام الله الا ان الكلام عنده لا يتصف بالامر والنهى والخبر فى الازل ، وانما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين والمنهيين ، فاذا ابدع الله العباد وانهمهم كلامه فى صورة امر او بموجب نهى او بمقتضى خبر اتصف الكلام بهذه الأحكام ، اما الكلام بمقتضى العموم لا التخصيص فهو ما يوصف بأنه قديم .

ولكن ما القديم اذن فى كلام الله ؟ انه الكلام النفسى القديم المتصل بعلم الله ، والذى ليس بحروف ولا اصوات ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغير ، انه معنى واحد قائم بالله ، فالذكر قديم والمذكور محدث ، والمتلو قديم والتلاوة محدثة ، ولم يزل الله متكلم قبل تسمية كلامه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا .

يقدر قسدا ابن كلاب بفرقة بين الكلام النفسى الازلى وبين الكلام من حيث كونه امرا او نهيا او خبرا انه لما كانت هذه الأخيرة حادثة لتعلقها بمخلوقين محدثين فانه لا يصح ان تكون قائمة بذات الله حتى لا يكون سبحانه محلا للحوادث .

ولم يوافق معظم الاشاعرة على رايه فى الكلام من حيث هو امر او نهى او خبر ، اذ يرى ابو الحسن الاشعرى جواز ان يتوجه الخطاب الى معدوم ، ومع ذلك فقد نقلوا عنه تلك التفرقة فى الكلام بين ما هو نفسى وما هو لفظى .

٣ — رؤية الله : يؤمن ابن كلاب بجواز رؤية الله ، ويقدم على ذلك ادلة عقلية ، اذ كل قائم بذاته جائز رؤيته ، وانه ما دام الله كذلك فرؤيتنا له يوم جائزة (١) ، وهذا نفس الدليل العقلى الذى سيقدمه الاشعرى .

كما ان مؤلفاته فى التصوف واهمها كتاب الرعاية لحقوق الله عز وجل بعد من أروع ما كتب فى التصوف الاسلامى اما كتبه الكلامية فاهمها كتاب : فهم القرآن - رسالة فى العقل ، انتقد منهج المتكلمين بوصفه صوفيا كما انتقد المعتزلة ويقال انه رفض ان يرث اباة لانه كان معتزليا .  
(١) ابن تيمية ، منهاج السنة ج ١ ص ٢٢٥ .

٤ — الايمان : مفهوم الايمان لدى ابن كلاب هو الاقرار باللسان والمعرفة .  
'ى اعتقاد القلب المتضمن لمعرفة الله ثم اقرار تصديقا ، وليس العمل عنده من جملة الايمان ، اذ الايمان فى القلب وعلى اللسان دون سائر الأعضاء .

ويشير السبكي (١) الى ان كثيرا من الاشاعرة قد وافقوا ابن كلاب على مفهوم الايمان ، ولكن لما كان العمل جزءا من الايمان لدى معظم فرق المسلمين كالمعتزلة والخوارج واصحاب الحديث فضلا عن الامام الشافعى ، فقد اضطروا الى تعديل رأيهم ، فجعلوا ما وقر فى القلب هو الأصل وتصدق اللسان اقرار والعمل بالجوارح دليل ، فأكدوا جانب القلب متابعة لابن كلاب ولم يغفلوا العمل على الجوارح متابعة لرجال الحديث والامام الشافعى .

هكذا تشكل من « الصفاتية » مذهباً كلامياً مناهضاً للمعتزلة وسلفاً للأشعرية ، وقد اراد الاشاعرة بعد ان اعترفوا بفضلهم وصحبتهم ان يجعلوا منهم — اعنى من الصفاتية — حلقة وسطى بين أئمة الفقه ومذهب الأشعرية ، وأنهم المدافعون كلامياً عن مذهب اهل السنة والجماعة — او بالأحرى مذهب الفقهاء والمحدثين ، ولكن الحنابلة على ذلك يعترضون ، ومن ثم كان خلاف الامام أحمد بن حنبل مع ابن كلاب ، وخلاف البر بهارى — شيخ حنابلة بغداد — مع الأشعرى ، وخلاف مذهب السلف بعمامة مع الأشعرية ، وحجة الحنابلة فى ذلك تتصل بموقفهم المعارض من الخوض فى المسائل الكلامية ، والصفاتية او بالأحرى — الكلامية — قد جاوزوا المعتزلة فى ضرورة الكلام ، كان الناس فى رأى الحنابلة قبل نشأة الصفاتية فريقين : فريق مع اهل السنة والجماعة وفريق مع المعتزلة حتى ظهر ابن كلاب والقلانسى والأشعرى وتظاهروا بالرد على المعتزلة فتردوا الى ما تردى اليه المعتزلة ، لقد ناقشهم المعتزلة على سبيل المثال فى مشكلة كلام الله ، وان للكلام حروفاً واصوات يدخلها التعاقب او التاليف او يعقب بعضها بعضاً ، والكلام مؤلف من حروف مكون من اجزاء ، وما كان كذلك لا يجوز ان يكون من صفات الله لأن الذات الالهية لا توصف بالاجتماع والافستراق والكل والبعض والحركة والسكون ، فاضطرت الكلامية الى القول ان ذلك ليس هو المقصود من حقيقة الكلام ، وانما لا يسمى الكلام — من حيث هو حروف واصوات

(١) ابن تيمية منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢١٧ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٥ وما بعدها .

— كلاما الا على سبيل المجاز. وان حقيقة للكلام معنى قائم بذات المتكلم . لقد اضطروهم المعتزلة الى اعتبار ان اثبات الحروف والاصوات في كلام الله تجسيم . وان اثبات اللغة فيه تشبيه ومن ثم اضطروا الى القول ان كلام الله واحد لا يتجزأ ليس بحروف ولا بأصوات ولا بلغة وان الله سبحانه متكلم من الازل الى الابد بكلام واحد لا لفظ فيه ولا صوت . هكذا جرى الصفاتية المعتزلة في نفى الكلام اللفظي عن الله بدعوى ان ذلك تشبيه وتجسيم . وانهم وان كانوا مثبتة صفات الا انه على حد وصف ابن تيمية لهم نفاة أفعال (١) .

لم تدعم الصفاتية اذن مذهب السلف او اهل السنة بحجج كلامية . اذ لم يعترف لهم الفقهاء ورجال الحديث والحنابلة بذلك . ومن ثم فان دعوى الأشعرية انهم واسلافهم من الصفاتية او الكلابية مثلون لمذهب اهل السنة هي دعوى عريضة لسبيين :

الأول : انه لم يتبلور لأئمة الفقه ورجال الحديث مذهب متكامل في مسائل الكلام وبخاصة في التوصيلات .

الثاني : ان الحنابلة لا يعترفون للصفاتية ولا للأشعرية بحق تعبير الآخرين عن موقفهم الكلامي . لقد أخذوا عليهم خوضهم في مسائل الكلام كما عارضوهم في كثير مما انفردوا به .

وخلاصة القول ان الصفاتية هم اسلاف الأشاعرة ، ولكن ليس للأشعرية حق الادعاء انها تعبر عن غرقة اهل السنة والجماعة ، وانما تجاذب هذه الفرقة فريقان :

١ — مذهب السلف من اهل السنة منذ الامام احمد بن حنبل الى ان بلغ به ابن تيمية ( ت ٧٢٨ هـ ) ذروة التبلور والتماسك .

٢ — مذهب الخلف من اهل السنة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيسه مذاهب أخرى اهمها الماتريدية :

ونؤكد ما سبق ان نسبة هذين الفريقين الى اهل السنة والجماعة لا يعنى بحال ما اعتبار المذاهب الاخرى من اهل الزيغ والبدع او انبا من الفرق الضالة، وانما اجتمعوا جميعا على اصول الاسلام من ايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ولا حرج عليهم فيما اختلفوا فيه بعد ذلك من تفصيلات مسائل الكلام

---

(١) ابن تيمية : موافقة صريح العقول يصحح المنقول ج ٢ ص ٢٢ وراجع أيضا الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٦ .



## عوامل انتشار مذهب الاشاعرة

### ١ — بين الاشعرية ومذاهب الفقه :

كان الشافعية اول الفقهاء تقبلا للآراء الكلامية بصيغتها الاشعرية ، لأن مؤسس المذهب كان شافعيًا ، وقد حرص على أن يؤكد كما اسلفنا انه تابع في الكلام لامامه في الفقه ، كذلك كان معظم الاشاعرة شافعية ، وبين المذهبين اتساق في المواقف ، اذ توسط الامام الشافعي بين اهل الحديث وعلى رأسهم الامام مالك وبين اهل الرأي وعلى رأسهم الامام ابو حنيفة ، كما حاول الاشعري أن يكون وسطًا بين الحنابلة والمعتزلة او بين اهل النقل واهل العقل ، وانتشر المذهب بين المالكية منذ الباقلاني ( ت ٤٠٣ هـ ) في المشرق وابن تومرت ( ت ٥٣٤ ) الذي اهل الاشعرية محل الظاهرية في المغرب الاسلامي ، واصبحت ( الاشعرية المالكية ) مذهبًا شبه رسمي في المغرب الاسلامي ، منذ قيام دولة الموحدين على يد تلميذ ابن تومرت ومؤسس الدولة عبد المؤمن بن علي ، وكان يمكن ان ينضوي بعض الحنابلة تحت لواء الاشعرية مع ابن الجوزي ، ولكن يبدو ان ارتباط الاشعرية بالصوفية كان حائلًا دون ذلك الارتباط الذي كان من أهم عوامل انتشار المذهب من جهة وتمكين جانب الاعتقاد وضعف جانب الرأي من جهة اخرى لقيام التصوف على التسليم وكرهه للرأي وذلك بين جمهور الاشعرية المتصوفة ، من كبار الصوفية الذين أصبحوا من رجال الاشاعرة ابو علي السدقاق ( ت ٤٠٥ هـ ) وابو نعيم الاصفهاني ( ٤٣٠ هـ ) وابو القاسم القشيري ( ت ٤٦٥ هـ ) وغير هؤلاء كثيرون يذكروهم البغدادي في كتابه ( اصول الدين ) كلهم تابع وشايع مذهب الاشاعرة ومكن له بين جماهير اهل السنة من المسلمين .

اما الاحناف فقد كان المعتزلة يتعبدون على مذهبهم وحينما افل نجم المعتزلة تعبد الماتريدية وهو مذهب منافس للاشعرية على مذهب ابي حنيفة ، كان من المتعذر ان يكتسب الاشعرية فقهاء الاحناف لانه مذهب الرأي والاشعرية الى النقل اقرب ، ولخصومة الاشعرية للمعتزلة وقد كان كثير منهم من كبار رجال المذهب الحنفي .

وهكذا أصبحت للاشعرية السيادة على معتنقي مذهبين من اكثر مذاهب الفقه انتشارًا : الشافعية والمالكية .

على ان ذلك وحده ليس كافيا لتفسير انتشار مذهب الأشاعرة .

## ب — الأشعرية والاتجاه الوسط بين النقل والمقل :

لتطور الأفكار مسار تحكمه قوانين ، فلا يحدث تلقائية أو ينشأ عفوا أو يظهر عبثا ، وانما المصادفة قول نستتر به جهلنا بالعلية كما يقال .

وأول ما تثبت الفكرة — التي يمثلها مذهب أو فرقة — انما تثبتني خصائص القيمة ، وأول خصائص القيم الاستقطاب بمعنى وجود تقابل متوتر بين قطبين ، ففي المنطق التقابل بين : ( حق — باطل ) ( صدق — كذب ) ( صحة — خطأ ) ، وفي الاخلاق : ( خير — شر ) ( سعادة — بؤس ) ( لذة — ألم ) ، وفي الجمال : ( جمال — قبح ) وفي الدين : ( ايمان — كفر ) ( طاعة — معصية ) ( حلال — حرام ) وفي القانون ( مشروع — مخالف للقانون ) .

اقول تثبتني الفكرة التي يمثلها مذهب أو فرقة في دور النشأة اذا لم تكن وليدة مصادفة كما اسلفنا — موقف القطب الموجب ، في ضوء ذلك يفهم شيوع هذا الحديث النبوي بين اوساط المتكلمين دون غيرهم — مستغرق امتي ... كلها هلكي ... ما عدا واحدة ناجية ، فذلك يعني ان ما من مذهب الا وقد تثبتني صفة القيمة : انه حق وما عداه باطل ، انه الفرقة الناجية وما عداه من الفرق هلكي ، ادعت كل فرقة انها تمثل قيمة ايجابية بالنسبة للاسلام بينما الفرق الاخرى تمثل اتجاهات معارضة لهذه القيمة\* .

في ضوء ذلك يفهم التوتر العنيف الذي صاحب نشأة الفرق الكلامية والذي بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري ، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب المسلمين وفرقتهم : بين الفقهاء والصوفية ، بين الصوفية والحنابلة ، بين الحنابلة والمعتزلة ، بين المعتزلة والمشيبة وبخاصة مشبهة الشيعة ، بين الشيعة واهل السنة ، بين اهل السنة والخوارج ، بين الخوارج والمرجئة .

بلغ ذلك الاستقطاب ذروة الجدة على سبيل المثال بين المعتزلة والحنابلة زمن المحنة ( من المأمون الى الواثق ) ، تلك المحنة التي اورثت تيارا مضادا للمعتزلة منذ خلافة المتوكل\*\* ، بلغ ذروته زمن الخليفة القادر عام ٤٠٨ أو نهى

(\*) اقول وذلك حادث في نشأة وتطور الابدولوجيات والمذاهب السياسية جميعا ان النشأة تقضي اثبات الذات ازاء سائر الذات

(\*\*) اظهر الميل الى السنة واكرم الامام احمد بن حنبل واعتذر له وكتب بنصرة السنة الى الولاة والعلماء في الإحصاء منذ عام ٢٢٤ هـ بينما شابهت معاملته معاملة أسلافه لفقهاء السنة فاضطهد المعتزلة وسجن أحمد بن أبي رواد وزير المأمون وسبب المحنة واستصغرت أفعاله ( باتون : أحمد بن حنبل والمحنة ص ٤١ ) وانظر ايضا السيوطي تاريخ الخلفاء ص ١٢٨

عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعتزال وأنذر المخالف بالمعقوبة وأمثل السلطان محمود في غزوه بأمره فقتل ونفى وحبس المخالفين وأمر بلعن المعتزلة على المنابر (١) .

نموذج آخر للاستقطاب الذي بلغ حدته . ما عرف باسم « محنة غلام الخليل » عام ٢٦٢ هـ ، أو بالأحرى محنة الصوفية من الخنابلة ، كان غلام الخليل حنبلياً اتهم الصوفية بالزندقة وآثار عليهم العامة ، وسمى عند الخليفة الموفق . وأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلفوا نيقاً وسبعمين ، وانتهت المحنة بقتل بعضهم وهرب آخرون ، وكانت ذروة الحدة بين الفقهاء والصوفية بفتنة الحلاج : صدرت الفتوى بتكفيره عام ٢٩٧ وقتله عام ٣٠٩ هـ .

وإذا كانت هذه المحن والفتن جنهما امراً يؤسف له في الصراع بين الأفكار فإن حدة الاستقطاب من ناحية أخرى قد أدت إلى حدة الفكر وسورته ، ففجرت بذلك الطاقة الكامنة في كل مذهب فكان أن قدم ذروة أفكاره وأنبغ علمائهم ومفكره . ممن لم يعرف لهم نظير لدى علماء ومفكرين القرون اللاحقة ، لقد كان القرن الثالث الهجري ازدهى عصور الإسلام في التصوف وعلم الكلام ومعظم مظاهر الفكر الإسلامي \* .

على أن هذه المحن قد شكلت منحى في تطور الفكر ، إذ مالت الأفكار من بعدها إلى الاعتدال ، فنرى التصوف القى معظم الصوفية اللوم على الحلاج لشطحاته \*\* ومال التصوف من بعده إلى فكرة ضرورة التزام الحقيقة بالشرعية باستبعاد للشطحات واستنكار الدعاوى ، ذلك الاعتدال الذي بلغ تامة في القرن الخامس على يد الغزالي .

اقول أن هذا التحول في مسار الفكر من الاستقطاب إلى الاعتدال إنما هو أمر حتمي يقتضيه مسار القيم والأفكار تاريخياً ومنطقياً ونفسياً \*\*\*

وفي علم الكلام نفر الناس من المعتزلة لا بسببه تحول الدولة عنهم ، وإنما لدورهم في محنة الخنابلة من جهة ولآرائهم العقلانية التي لا تهضمها عقول العامة

---

(١) ابن الجوزي : المنتظم ج ١ ص ٨٧ .

\*\* لا ينطبق ذلك على الفلسفة لأنها نشأت متأخرة بعد عصر الترجمة .

\*\*\* إذ قال الجيني شيخ طائفة الصوفية للحلاج : لقد أحدثت في الإسلام ثورة لن تسبىها إلا رأسك .

\*\*\*\* تماماً كما يميل الإنسان إلى الاعتدال في مواقفه وآرائه منذ سن الأربعين بعد حدة الشباب وفورته . وأنه في السهولة القهايش السلمي بين المسكرين كما أنه في الأفكار الحلول الوسطى : بين البين واليسار . بين النظر والعمل .



من جهة أخرى فضلا عن ان بعضها يصد من وجدانهم كآرائهم في الشفاعة والدعاء للميت كما اسلفنا .

وكان من المتوقع ان يسود الحنابلة ، ولكنهم بدورهم من بعد امامهم اثاروا استياء الناس ، اذ كانوا شديدي التطرف على المخالفين سواء من اصحاب المذاهب الفقهية الاخرى ولم يكن كذلك امامهم . او من المذاهب الكلامية او الصوفية ، وكاد الامر يتعدى لدى عامتهم الحوار الى اثاره الشغب والاخلال بالأمن مما أدى ببعض الخلفاء الى تهديدهم بالنكال بهم ، يقول الاستاذ احمد امين : وقد اتعب الحنابلة الحكومات المتعاقبة اكثر من غيرهم من اهل المذاهب الاخرى لشدة عصبيتهم والميل الى تنفيذ آرائهم بالقوة ، من اراقة الخمر ومحاربة المنكرات والتعدى على خصومهم من اهل المذاهب ، وصبرهم على ما يلحقون من محن تقليدا لاستاذهم الاكبر احمد بن حنبل (١) .

وهكذا اقبل القرن الرابع الهجري والافئدة متعطشة الى فكر جديد تكون اول سماته الاعتدال والقصد وذلك بعد ان لقي الفكر ما لقي من محن وفتن بسبب هذا الاستقطاب ، وهكذا مثل الاشعري عصره تمام التمثيل ، كان مسار الفكر عند منحنى خطير : من الاستقطاب الى الاعتدال ، وقد تبلور في نفسه هذا المنحنى الخطير بتحوله العنيف من الاعتزال الى مذهب معبر عن الحل الوسط بين العقل والنقل ، ومن غريب المصادفات ان يكون ذلك حوالي عام ٣٠٠ هـ ليكون رأس القرن معبرا عن فكر ذي خصائص جديدة .

على انه ليس من المصادفات ان تنشأ مذاهب ثلاثة متعاصرة كلها تنشأ من الحلول الوسطى والقصد في الأفكار بين المعتزلة والحنابلة او بين النقل والعقل واعنى بهم الطحاوية نسبة الى ابي جعفر الطحاوي في مصر (ت ٣٢١ هـ) والاشعرية نسبة الى ابن الحسن الاشعري (ت ٣٢٣ هـ) في العراق ، والماتريدية نسبة الى ابي منصور الماتريدي في (ت ٣٢٣ هـ) في سمرقند وما وراء النهر .

ونستطيع ان نتلمس مظاهر للتوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت اهم معالم القرن الرابع الهجري وما بعده في غير علم الكلام ، فتجد ظاهرة جديدة تمثلت في جماعة اخوان الصفا الذين يعدون من اهم معالم الفكر في القرن الرابع ومحاولتهم التوفيق بين شتى المذاهب تحت دعوى ان مذهبهم يستغرق المذاهب جميعا .

هكذا نشأت الاشعرية وانتشرت تلبية حاجة فكرية منذ القرن الرابع الهجري وذلك بعد الفراغ الذي أحدثه افول نجم المعتزلة من جهة وعدم ملائمة فكر الحنابلة ان يكون عقيدة للاغلبية بسبب تطرفهم من جهة أخرى .

---

(١) احمد امين : ظهر الاسلام ج ١ ص ١٢٦ .

ولا يعنى ذلك اطلاقا ان الصراع بين المذاهب قد انتهى ، وانما يبقى الصراع الفكرى ما دامت المذاهب والفرق ، فكانت تصانيف الجبائين والقاضى عبد الجبار ضد مخالفى المعتزلة ، وتبع الشيعة اكابر علمائهم على مر العصور كالشيخ المفيد ، وكان للاسماعيلية دعائهم السريون فضلا عن جماعة اخوان الصفا ، كل ذلك مما كان لابد معه ان اراد الاشاعرة ان يعلنوا للناس انهم تابعون لاهل السنة وقوامون على دين الله ان يدافعوا عن رأيهم اشد دفاع وان ينالوا من خصومهم ما استطاعوا ، وانما كان العصر ميلا الى آراء بعيدة عن التطرف قريبة من القصد والاعتدال .

ولقد استطاع المذهب الاشعرى ان يكون له الغلبة دون سائر المذاهب فضلا عن تلك التى تشاركه فى القصد والاتجاه الوسط لعوامل اخرى اهمها :

١ — نشأة المذهب فى بغداد ، وقد كان ذلك من عوامل تفوقه على كل من الماتريدية فى بلاد ما وراء النهر والطحاوية فى مصر ، لا بوصف بغداد عاصمة العالم الاسلامى سياسيا وانما لانها كانت آنذاك مركز الفكر وحاضرتة الى جانب مراكز اخرى فى العراق وفارس ، ولم تكن كذلك مصر مما لم يساعد مذهب الطحاوية على الانتشار ، بل لقد سادت الاشعرية مصر ذاتها منذ الدولة الايوبية فى اعقاب الدولة الفاطمية الشيعية .

٢ — ساعد على انتشار المذهب وسيادته طوال القرون ان قدر له من العلماء والمفكرين الامداد ما لم يقدر لاية فرقة كلامية اخرى منذ القرن الرابع الهجرى وعلى رأس هؤلاء جميعا الامام ابو حامد الغزالي ( ت ٥٠٥ هـ ) حجة الاسلام ، وبفضله انتشر مذهب الاشاعرة كعقيدة لاهل السنة من المسلمين .

واستقر المذهب فى المغرب الاسلامى بفضل ابن تومرت مهدي الموحدين كما سبقت الاشارة .

٣ — ولنتساءل كيف قيد لمذهب الاشاعرة دون غيره اعظم علماء الامة ومفكرينها ؟ لقد شهدت مراكز الفكر الاسلامى فى بغداد وبلخ ونيسابور وهراة واصفهان والبصرة والموصل ظهور حركة علمية واسعة لم يسبق لها من قبل نظير بفضل « نظام الملك » وزير الحاكم السلجوقى الب ارسلان منذ منتصف القرن الخامس ، اذ اسس هذا الوزير معاهد للعلم واشهرها المدرسة النظامية ببغداد ، كلها تدرس وتخرج علماء على المذهب الاشعرى تدعيما لعقيدة اهل السنة ، وهكذا اصبح للاشاعرة فرصة نشر مذهبهم لا فى المساجد ومجالس الوعظ فحسب وانما فى المدارس ومعاهد العلم الرسمية ، وحينما وثى الوثاة بنظام الملك لدى ملك شاه لاسرافه فى انفاق الاموال على المدارس ، وان هذه الاموال كان يمكن ان تنفق على جيش يرفع رايته على اسوار القسطنطينية ، اذا بنظام الملك فى معرض

الدفاع عن نفسه يقول : انى اقيمت جيشا يسمى جيش الله اذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الله لى اقدمها صغوقا بين يدي ربه . . . ومدوا الى الله اكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فانت وجيوشك فى حصانتهم تعيشون ، ولم يكن نظام الملك مبالغا فيما يقول ، فلا زال اهل السنة يعيشون الى يوم الناس هذا فى كنف ورعاية وحصانة الجيوش او بالأحرى العلماء الذين تخرجوا فى معاهد علم تدرس المذهب الأشعرى وتلقنه للناس عقيدة للمسلمين .

على انه من الخطأ تماما الظن ان مذهب الأشاعرة قد وجد رعاية وحماية من الدولة منذ نشأته وان ذلك مما يسر له الانتصار والانتشار ، كذلك من الخطأ الظن ان مذهب المعتزلة قد مال الى التدهور والانحسار منذ ان تالبت عليهم الدولة \* ، وانما صادف للمذهب الأشعرى ما تصادفه كثير من الافكار من اضطهاد وتنكيل ، وذلك ما يحتاج الى بيان :

فى عام ٤٣٦ هـ وفى مدينة نيسابور من اهم مدن خراسان ، كان حاكمها السلطان طغرل بك السلجوقى وكان يناصر اهل السنة ، ولكن وزيره ابو جعفر منصور الكندرى وقد كان معتزليا حنق على ابي سهل بن المرفق احد علماء الأشاعرة حيث كانت داره ملتقى الفقهاء وائمة اهل السنة ، فسعى الكندرى بالوشاية لدى طغرل بك ضد الأشاعرة والشافعية ناسبا اليهم آراء مبتدعة ، فلعن ابو الحسن الأشعرى على المنابر ، وإنبرى اصحاب الأشعرى للدفاع عنه ورفع ابو القاسم عبد الكريم القشيرى شكوى سماعا : « شكاية اهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » الى السلطان طغرل بك يشكو فيها لمن امام السنة ابنى الحسن الأشعرى مع انه قمع المعتزلة والمبتدعة ويشير الى ان ذلك انما تم بسعاية اهل البدع ووشايتهم ، وانهم ما نعموا على الأشعرى الا انه يقول بمسا تال به اهل السنة من اثبات القدر خيره وشره واثبات صفات الله من قدرته وعلمه واراادته وحياته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه وان القرآن كلام الله غير المخلوق وأنه تعالى تجوز رؤيته يوم القيامة وان ارادته نافذة فى مراداته ، هذا وقد وقع مع القشيرى بعض اصحاب الحديث وفقهاء الشافعية والأشاعرة ، ولكن الكندرى امعن فى اهانة الأشاعرة ومنعهم من الوعظ والتدريس واستعان فى ذلك بطائفة من فقهاء الحنفية — وكان طغرل بك حنفيا وكان لهؤلاء ميل الى المعتزلة ، ولم يكن ذلك وقفا على خراسان وانما تجاوزها الى الشام والعراق .

\* لا زلت اكرر الدأى ان اضطهاد السلطة لا يؤدي الى اقتلاع الآراء أو استئصالها . ومن ناحية اخرى لا تفرض الآراء من فوق — من سلطة الدولة — وانما هي كاليندور تثبت من اسفل الى اعلى ، ومذهبها الشيعة والخوارج مظهران لفرقتين دامتا بالرغم من اضطهاد السلطة . بينما خلق القرآن مظهر لفكرة ماتت فى المهد لأنها مفروضة من الدولة . فليس من عوامل انتشار مذهب الأشاعرة تأييد الدولة له حسبما يرى الاشتقاق احمد أمين . وانما يمكن ان يكون لرعاية الدولة اثره بعد ان يستكمل المذهب مقومات وجوده وقيامه .



وتدخل أبو سهل ابن الموفق للدفاع عن الاشاعرة ولكن لم تغلح مسعاه بل صدر امر السلطان بالقبض على الرئيس الغراتي والقشيري والجويني ( امام الحرمين ) وابي سهل بن الموفق ، وكان الاخير غائبا — وسجن القشيري والقواتي ، اما الجويني فقد اختفى وسافر الى مكة حيث بقي مجاورا اربع سنين ومن ثم سنى امام الحرمين ، واما ابو سهل فقد جمع اعوانه واخرج المحبوسين عنوة الامر الذي اثار السلطان فامر بالقبض عليه وحبسه ومصادرة املاكه ، ثم اخرج عنه وهجر خراسان كثير من علمائها وقضااتها ، ولكن الفتنة لم تدم طويلا اذ توفي السلطان طغرل بك (١) وتولى الامر الب ارسلان الذي اتخذ له نظام الملك وزيرا وقتل الكندري عام ٤٥٦ هـ ، وقد اشرنا الى دور نظام الملك في نشر مذهب الاشاعرة بتأسيسه معاهد العلم التي عين فيها علماء الاشاعرة اساتذة بها .

من ذلك يتضح ان مذهب الاشاعرة كان قد استقر واعتنقه كثير من فقهاء الشافعية في كثير من مراكز الفكر الاسلامي قبل ان ترعاه الدولة او يصبح مذهبا رسميا في العراق وخراسان .

وان سياسة استعداد المعتزلة الدولة عليهم زمن وزيرهم الكندري لم تكن نتيجة الا التفاف اهل السنة حولهم لا سيما ان لعن ابي الحسن الاشعري قد اقترن بالتعريض بالامام الشافعي ، تماما كما ترتب على استعداد المعتزلة الدولة على الحنابلة زمن المأمون من بغض المعتزلة وعلو شأن الحنابلة .

ولم يكن نبوغ علماء المذهب الاشعري وعلو مكانتهم مستمدا من معرفتهم بعلوم الدين وحدها ، وانما استمدوا قوة الحججة والمقدرة على الجدل وعمق الاستدلال من معرفة بالمنطق والفلسفة ، اذ كانت علوم الاولين منذ القرن الرابع الهجري قد بلغت من الانتشار حدا لم يكن متاحا لتكلم المعتزلة الاوائل ، ولقد اصبحت الثقافة الفلسفية العميقة عنصرا هاما من عناصر تكوين عقلية كبار الاشاعرة ، ولنذكر في ذلك اماما كالغزالي ومعرفته الدقيقة بالمنطق والفلسفة ، حقيقة لم يشتغل الاشاعرة بموضوعات الفلسفة مستقلة عن علم الكلام ، ولكنهم انفقوا فائدة كبرى من المنطق والفلسفة ، فنجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث في المعرفة ، واقسام العلم ومصادره ، والعراصة النقدية لانواع الاستدلالات مع بيان اليقيني منها والظني ، هكذا بلغ علم الكلام الذروة في الاحكام والتسلسل المنطقي لدى الباقلائي والجويني والشهرستاني والغزالي والرازي والايجي بما لم يتح لمن قبلهم .

(١) ابن عساکر . تبیین کتب المفتری من ١١٢ وما بعدها السبکی . طبقات الشافعية

ولا يعنى ذلك اطلاقاً رد آراء الاشاعرة الى اصول اجنبية ، فلقد كانوا ملتزمين بالعقيدة الاسلامية ، وما افادوه من الفلسفة اليونانية انما صاغوه صياغة جديدة تلائم الفكر الاسلامى ، وانما اعنى ان مذهب الاشاعرة الذى اراد له مؤسسه أن يكون الى جانب النقل اميل منه الى العقل أصبح يستند لدى معظم متكلميهم الى أدلة العقل ، فضلاً عن استخدام المصطلحات الفلسفية الى حد ان تختلط فيه موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة خصوصاً لدى المتأخرين ، ومع ذلك فقد ظلوا ملتزمين بالخطوط العريضة التى بها فارقوا الاعتزال من اثبات الصفات واطلاق المشيئة الالهية وجواز رؤية الله والحسن والقبح الشرعيين ، وانما بفضل ثقافة فلسفية عميقة تمكنوا من تقديم هذه الموضوعات اقوى واستدلالات اعمق ونسق اكثر تكاملاً .





شخصيات الأشاعرة.



## الفصل الأول

### مرحلة النشأة والصياغة :

#### ١ — أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)

يمثل أبو الحسن الأشعري نقطة تحول هامة في الفكر الاسلامي بعمامة وعلم الكلام بخاصة ، فمن جهة أصبحت اغلبيّة أهل السنة — وهم بدورهم يمثلون اغلبيّة المسلمين — تدين بمذهبه — او بالاحرى المذهب المنسوب اليه \* ، ومن جهة اخرى اصبح لعلم الكلام معترفا به كعلم من علوم الدين منذ ان استحسّن أبو الحسن الخوض فيه ، وذلك بعد ان كان المحدثون وائمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه \*\* .

وهناك خطان متوازيان بين هذا التحول في تيار الفكر الاسلامي في القرن الرابع الهجري وبين الانقلاب الذي يبدو مفاجئا في فكر أبي الحسن الأشعري ومعتقدده من الاعتزال الى مذهبه الجديد مقترنا بخصومة عنيفة للمعتزلة ، يبدو هذان الخطان المتوازيان او بالاحرى انعكاس روح العصر على ذاته على النحو الآتي :

---

\* ذلك ان المذهب قد اكتمل صياغته واعتقادا بعد الأشعري خصوصا على يدي الامام أبي حامد الغزالي ، فتسمية المذهب منسوبة الى أبي الحسن الأشعري ولكن الفضل الاكبر في تشكيله وكما يعتنقه أتباعه راجع الى أتباعه خصوصا الغزالي ، ومن الغريب ان عامة أهل السنة بل ومثقفهم لا يعرفون الأشعري مع أنهم يدينون بالاسلام معتنقين مذهباً منسوباً اليه .

\*\* كنت اعطيت جدلا في الكلام .. ظنا ان علم الكلام اجل العلوم ، فلما مضى مسدة من عمري تفكرت وقلت : السلف كانوا أعلم بالعقائق ولم ينتصبوا مجادلين .. فتركتم الكلام واشتغلت بالفقه ورأيت المشتغلين بالكلام ليس سيماهم سيماء الصالحين ، قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم ( أبو حنيفة النعمان ) — لو علم الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه كما يفر من الاسد ( الشافعي ) ما ارى احد بالكلام فأنلح . وقل احد نظر في الكلام الا كان في قلبه غل على أهل الاسلام ( أحمد بن حنبل ) في مقابل ذلك لأبي الحسن الأشعري كتاب : استحسان الخوض في علم الكلام .



## ١ — بداية النهاية لمذهب المعتزلة

حياة أبي الحسن الأشعري قبل التحول

## ٢ — ظهور المذهب الأشعري

حياة أبي الحسن الأشعري بعد التحول

ومن ثم اكتسب تحول الأشعري أهمية خاصة ، واثارت الباحثين في فكره ومذهبه قدامى ومحدثين عوامل هذا التحول ودوافعه ومبرراته فضلا عن نتائجه .

## حياته وتكوينه الفكري :

هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق — ينتهي نسبه الى أبي موسى الأشعري \* ولد بالبصرة عام ٢٦٠ هـ ، وفي نشأته ونسبه مكونات ربما لعبت دورها في تحوله .

١ — كان أبوه اسماعيل بن اسحق — والملقب بأبي بشر — من أهل السنة والجماعة كما كان محدثا وقد أوصى عند وفاته الى زكريا بن يحيى الساجي الذي كان إماما في الفقه والحديث وعنه روى أبو الحسن بعض الأحاديث .

٢ — أما موسى الأشعري \*\* فقد كان له دور معروف يوم التحكيم بين علي وماعويه ، وبصرف النظر عن نتائج التحكيم ، فإن الأمر من وجهة نظر أبي موسى سعى الى التوفيق وإلى ما ارتآه حلا وسطا يضع حدا للصراع . . وربما كان ذلك ما سعى إليه أبو الحسن في مذهب بين الحنابلة والمعتزلة .

وقد درس أبو الحسن الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعي ببغداد هو أبو اسحق المروزي ( ت ٣٤٠ هـ ) كما تعلم الكلام على مذهب الاعتزال على يدي أبي علي الجبائي ( ٣٠٣ هـ ) أي الى أن بلغ الأشعري سن الأربعين .

---

\* أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى ابن بلال بن أبي موسى الأشعري .

\*\* يتلمس تلاميذ الأشعري من النسب مغزى لخلق القداسة على مذهبه إذ يقولون : لما نزلت الآية : فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ( المائدة : ٥٤ ) كان أبو موسى حاضرا فأوماً إليه النبي وقال : هم قومك يا أبا موسى . ومن ناحية أخرى ما دمننا بصدد النشأة والنسبة وأثرهما في فكره وفي تحوله فقد كان أبو علي الجبائي المعتزلي — وإن كان شيخه أربعين سنة — زوج أمه فكان لا بد أن يترجح مذهب أبيه عليه — سيكولوجيا — فضلا عن أنه كان من المعتزدر أن يصبح الأشعري رئيس المعتزلة وفيهم ابن أبي علي الذي فاق أباه : أبو هاشم الجبائي .

## الحوار والتحول :

تدور أشهر مناظرة بين الأشعري وشيخه الجبائي حول : وجوب فعل الصلاح والاصلاح على الله ، وهي فكرة لابد ان تثير تساؤلين .

١ — هل يجب على الله شيء ؟

٢ — هل جميع أفعال الله تعليلية ؟ كيف ذلك وهو . لا يسأل عما يفعل . . ( الانبياء : ٢٣ ) ؟ وهل يتقيد الفعل الالهي بضرورة مراعاة مصالح العباد ؟ اليس في ذلك تقيد للمشئنة ؟

### ١. — مناظرة في أفعال الله : هل هي تعليلية ؟ :

سأل الأشعري استاذَه الجبائي : ما قولك في ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي ، فقال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبي من أهل النجاة ، فقال الأشعري : فان اراد الصبي أن يرقى الى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائي : لا يقال له ان المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها ، قال الأشعري : فان قال : التقصير ليس مني ، فلو أحيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن ، قال الجبائي ، يقول له الله : كنت أعلم انك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي الى سن التكليف ، قال الأشعري . فلو قال الكافر : يا رب علمت حاله كما علمت حالى فهلا راعيت مصلحتى مثله فأمتنى صغيراً ؟ فانقطع الجبائي (٢) .

ولا شك ان المعتزلة قد أسرفوا على انفسهم حين غلوا في تحكيم العقل الى حد محاولة تعليل كل فعل الهى كأنهم قد اطلعوا على اسرار الله وحكمته في كل شيء ، وفاتهم قصور العقل الانساني عن الاحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه ،

---

(١) البغدادي : تاريخ بغداد ج ١١ ص ٢٤٧ والسبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٨ وربما كانت صفة صداقة لا تلمذة اذ توفي المروزي بعد الأشعري بعدة .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٥٠ - ٢٥١ وانظر أيضا ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ٢٩٨ مع اختلاف بسيط وضافة : قال الجبائي للأشعري : انك مجنون فرد الأشعري : لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة !  
ويعلق ابن خلكان بقوله . هذه مناظرة دالة على أن الله تعالى يختص برحمته من يشاء كما يختص بعذابه من يشاء وان أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض ، كما علق عليها السبكي بقوله : من أصولنا انه تعالى لا يجب عليه شيء ، ولا يفعل شيئاً لشيء يبعثه عليه بل هو مالك الملك ورب العالمين — لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

نقد كان يمكنهم الايمان باحكام التدبير والنظام في الكون بالاجمال ، دون أن يقحموا انفسهم في الجزئيات لتعليل كل فعل الهى وفقا لمبدأ الصلاح والأصلح \* .

ترجع أهمية هذه المناظرة الى انها تحدد مسار آراء أبى الحسن الأشعرى بخاصة واتجاهات المذهب الأشعرى بعامة ، ذلك أن العقل الانسانى قاصر عن الإحاطة بالحكمة في أفعال الله ، وأن الأحكام التوفيقية في أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية أو التعليلية ، وأن الفعل الالهى لا يخضع لتقييم العقل البشرى وموازينته ، ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلما هاما من معالم الفكر الأشعرى ، نذهب على سبيل المثال :

١ — امكان تكليف ما لا يطاق فذلك من الله جائز

٢ — جواز تعذيب الاطفال — اطفال المشركين يوم القيامة .. فذلك من

الله عدل .

٣ — حسن الانفعال أو قبضها بمقتضى الامر أو النهى الالهيين لا بمقتضى

العقل .

٢ — مناظرة في أسماء الله : هل هى توفيقية ؟ :

دخل رجل على الجبائى فقال : هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا ؟ فقال الجبائى : لا ، لأن العقل مشتق من العقل ، والعقل بمعنى المانع ، والمنع فى حق الله تعالى محال ، فامتنع الإطلاق ، فقال الأشعرى فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه — حكيمًا ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديد المانعة للدابة عن الخروج ، فاذا كان اللفظ مشتقا من المنع — والمنع على الله

---

\* على أنه ينبغى أن نلاحظ أن كل الروايات التى وصلتنا عن مفارقة الأشعرى للجبائى روايات أشعرية ومن ثم ينبغى أن تؤخذ بحذر . جاءت روايات مفارقة وأصل للحسن البصرى من قبل خصوم المعتزلة لتعطى انطبعا أنه انشقاق وخروج على الجماعة ، وجاءت روايات مفارقة أبى الحسن الأشعرى للجبائى من قبل خصوم المعتزلة أيضا لتعطى انطبعا أنه انفصام تلميذ لشيخه من جهة وتهافت مبدأ الصلاح والأصلح من جهة ثانية ومفارقة الأقوال الباطلة — آراء المعتزلة — من جهة ثالثة .

\*\* هكذا يتخذ لفظ العدل معنى مغايرا تماما لعناه لدى المعتزلة فبينما مفهومه لديهم : ما يقتضيه العقل من الحكمة أو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة نجد معناه لدى الأشاعرة : التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ( الملل والنحل ج ١ ص ٢٥ ) ، أى =



محال — لزمك أن تمنع إطلاق « حكيم » عليه سبحانه وتعالى فلم يحرج جوابا .  
 إلا أنه قال له : فلم تمنعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلا واجزت أن يسمى  
 حكيمًا ؟ قال الأشعري : لأن طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي لا القياس  
 اللغوي فأطلقت حكيمًا لأن الشرع أطلقه ، ومنعت « عاقلا » لأن الشرع منحه .  
 ولو أطلقه الشرع لأطلقته (١) \* .

وهكذا يتحدد مسار تفكير الأشعري ومذهبه : أن يكون المرجع في تحديد  
 أسماء الله السمع دون العقل ، ولا يعني ذلك انكار الأشاعرة للعقل في مسائل  
 العقيدة وإنما أن يكون موقفهم إلى السمع أو النقل أقرب وأرجح .

### ٣ — رؤيا النبي :

تنسب الروايات الأشعرية تحول أبي الحسن إلى إشارة من النبي في رؤيا،  
 إذ لما تبهر في كلام الاعتزال وبلغ غاية كان يورد فيها الأسئلة على أستاذه فلا يجد  
 منه جوابا شافيا تحير في ذلك ، فحكى عنه أنه قال : وقع في صدري في بعض  
 الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد فمقت وصليت ركعتين وسألت الله أن يهديني  
 الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فشكوت  
 إليه بعض ما في من الأمر فقال : عليك بسنتي ، فانتبهت وعارضت مسائل  
 الكلام بما وجدت في القرآن فاثبتته ونبذت ما سواه ورأيت ظهريا (٢) .

أن العدل مبدأ رئيسي في الفعل الإلهي يحكم الشيئة لدى المعتزلة بينما هو مبدأ تابع للمشيئة  
 لدى الأشاعرة .

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٥١ وما بعدها .

\* ليس بمستبعد أن يكون الأشعري أقدر على الجدل والمناظرة من أستاذه الجبسايني  
 كما يروى الأشاعرة بينما كان هذا باعترافهم صاحب تصنيف وقلم . السبكي : طبقات الشافعية  
 ج ٢ ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٢) ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص ٤٠ .

\*\* في رواية تفصيلية عن أبي الحسن من مهدى قال : حكى لنا لنا الشيخ أبو الحسن —  
 رضي الله عنه — قال : كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال ، وإلى النظر في أدلتهم واستخراج  
 فسادها أنني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في منامي في أول رمضان فقبيل لي :  
 يا أبا الحسن كتبت الحسد ؟ فقلت : بلى يا رسول الله . فقال لي صلى الله عليه وسلم :  
 فما الذي يمنعك من القول به ؟ قلت : أدلة العقول منعني فتأولت الأخبار . فقال لي وما قامت  
 أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله فانما هي شبه .  
 فقال لي : تأملها وانظر فيها نظرا ما استوفى فليست بشبه بل هي أدلة .. فلما انتبهت فزعت  
 فزعا شديدا ( تعليق : هل رؤية الرسول تفزع أم تنزل السكينة ؟ وأخذت تأمل ما قاله صلى الله  
 عليه وسلم واستثبتت فوجدت الأمر كما قال ، فقويت أدلة الإثبات في قلبي . وضعفت أدلة النفي .  
 فسكت ولم أظهر للناس شيئا . وكنت متحيرا في أمري : فلما دخلنا في العشر الثاني من  
 رمضان رأيته صلى الله عليه وسلم قد أقبل . فقال : يا أبا الحسن ، أي شيء عملت فيما قلت  
 لك ؟ فقلت : يا رسول الله ، الأمر كما قلت ( صلى الله عليه وسلم ) ، والقوة في جانب الإثبات .  
 فقال لي : تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها . فانتبهت فمقت وجمعت جميع ما كان بين يدي من

قد لا يثبت التفكير العلمى للرؤيا قيمة علمية خصوصا أنها وردت فى روايات الاتباع الذين يهمهم أن يضيفوا على قول الاشعرى قداسة دينية اذ أن رؤيا النبى حق ، ولكن التفسير السيكولوجى لا يرفضها ، فحين يقع المتدين فى الحيرة والشك وتتكافأ لديه الأدلة — والامر لا يتعلق بفكر مجرد وانما باعتقاد — فانه لابد أن تبلغ الأزمة الروحية غايتها وأن يتلمس صاحبها الهداية التى تأتية عادة ممثلة فى توجيه فى المنام من شخصية لها قداستها كالرسول ، غير أن المصادر نفسها لا تذكر شيئا عن تجربة روحية للاشعرى كذلك التى مر بها الغزالي ، تجربة يتضح فيها تطور الشك وتزايد واستحقاله الى درجة التأزم ثم التحول ، هذا ولكى تتأكد القداسة على تحوله تتعمد الروايات أن تجعل ذلك فى شهر رمضان على ثلاث مرات ، يحدد له الرسول تحديدا قاطعا ، فى المرة الاولى فى أول رمضان أن الله يرى فى الآخرة ، فيحاور الاشعرى الرسول فى المنام ! أن أدلة العقول تمنع هذا القول ، فيرد عليه الرسول أن يتأمل ، ثم يأتية فى المرة الثانية فى العشر الثانى من رمضان يأمره أن ينظر ويصنف سائر المسائل — رؤية الله فى الآخرة والشفاعة لأهل الكبائر ، ثم يأتية مرة ثالثة فى ليلة القدر بعد أن هجر

الكتب الكلاميات وخيرتها ورفعتها ، واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية . ومع هذا فأنى كنت أفكر فى سائر المسائل لأمره صلى الله عليه وسلم إياى بذلك ، قال : فلمسا دخلنا فى العشر الثالث رأيت ليلة القدر فقال لى ما عملت فيما قلت لك ؟ فقلت : يا رسول الله انا تفكر فيما قلت ، ولا أدع الفكر والبحث فيها . الا أنى رفضت الكلام كله وأعرضت عنه . واشتغلت بعلوم الشريعة ، فقال لى مفضيا : ومن الذى أمرك بذلك ؟ صنف وانصر هذه الطريقة التى أمرتك بها فأنها دينى وهى الحق الذى جئت به ( قال لى أبو الحسن الاشعرى ، فأخذت فى التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب ) ابن عساكر تبين كذب المفتري ص ٤٢ - ٤٣ .

تعليق : لأنعلم فى أحوال الكشف الصوفى ورؤيا النبى شيئا من الجدل والحوار وانما أن يصبح فيه المعلوم إنكشافا لا يبقى معه ريب ولا يتطرق اليه الغلط أو الوهم . فبمقياس الصوفى الرواية مختلفة ، اذ تتعمد التوقيت بأيام مقدسة آخرها ليلة القدر والحوار فى تفصيلات الكلام ، وتجعل بعض الروايات الاشعرى فى سن الأربعين — كسن النبى يوم مبعثه — ثم تضيف بعض الروايات فتجعل مجيء النبى للاشعرى كنزول جبريل على النبى اذ يقول الاشعرى للنبى فى منسامه : يا رسول الله كيف أدع مذهبيا تصورت مسائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا ؟ فيرد النبى لولا أنى أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما بعت عنك حتى آيين لك وجوها وكائنك تعد اتيانى اليك هذا رؤيا ؟ أر رؤياى جبريل كانت رؤيا ؟ جد فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده . قال ( أى الاشعرى ) فاستيقظت وقلت : ما بعد الحق الا الضلال ، وأخذت فى نصرة الاحاديث فى الرؤية والشفاعة وغير ذلك فكان يأتينى شيء والله ما سمعته من خصم قط ولا رأيت فى كتاب . فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذى بشرنى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ( ص ٤٠ - ٤١ من كتاب ابن عساكر : تبين كذب المفتري ) وخلاصة القول أن رؤيا النبى فى المنام خصوصا فى حالة القلق الروحى ومناشدة الهداية غير مستبعدة . ولكن الرواية على هذا النحو مختلفة ملفقة من أجل قداسة زائفة للاشعرى وحقد أعمى على المعتزلة اذ قدمتهم الرواية بتسكير النبى إياهم وتجعل من اعتزال الاشعرى قبل تحوله جاهلنا .

كتب الكلام وعكف على القرآن والحديث فيفضب الرسول لهجره كتب الكلام ويأمره أن ينظر في الطريقة التي أمره بها ( فانها ديني وهي الحق ) .

وبصرف النظر عن حقيقة هذه الرؤيا فانها بدورها تفصح عن معالم رئيسية في المذهب الاشعري ، ففضلا عن ان علم الكلام أصبح معترفا به كعلم من علوم الدين ، وذلك ما يرجع لابي الحسن الاشعري الفضل فيه ، فان المذهب قد قدم نفسه على انه معتقد اهل السنة والجماعة وما كان يدين به الرسول ، وان مخالفهم — ويعنون المعتزلة على الخصوص كفار ، حقيقة لقد كان شائعا ان تكفر الفرق الاسلامية بعضها بعضا . ولكن ليس بين هذه الفرق من اضى القداسة على مذهبه — بل ولا الامام احمد بن حنبل نفسه مع حدة الصراع بينه وبين المعتزلة — كما ادعى الاشاعرة ، لقد جعلوا من الآراء المذهبية ديننا ومن الخلافات اصولا ومن خالفهم في المذهب فكأنه خالف الرسول ، وتلك دعوى عريضة .

#### ٤ — وخطبة منبرية :

وتحدد الروايات الاشعرية — حسبما ذكر ابن عساکر والسبكي وابن خلکان تحوله المفاجيء بخطبة منبرية ، اذ غاب عن الناس خمسة عشر يوما في بيته ثم خرج الى الجامع بالبصرة ، وصعد المنبر بعد صلاة الجمعة قائلا : معاشر الناس انما تغيبت عنكم هذه المرة لاني نظرت فتكافات عندي الادلة ولم يترجح عندي شيء فاستهديت الله فهداني الى اعتقاد ما اودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما انخلع من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمي به ، ودفع الكتب التي فيها على مذهب اهل السنة الى الناس (١) وتحدد رواية ابن خلکان ما انخلع عنه من معتقدات حين صاح قائلا : من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا اعرفه بنفسى ، أنا فلان ابن فلان كنت اقول بخلق القرآن وان الله لا تراه الابصار ، وان افعال الشر انا فاعلها وانا تائب مقلع مخرج لفضائح المعتزلة ومعاييرهم .

كان هذا اول اعلان من الاشعري عن تحوله ، وقد سبق ذلك حسب رواية ابن عساکر رؤيا النبي التي سبقتها حيرته حين كان يورد من اسئلة على شيخه الجبائي ولا يجد عنده جوابا شافيا . والان ما حقيقة دواع هذا التحول ؟

(١) ابن عساکر : تبیین کذب المقتري ص ٢٩ والسبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥

وابن خلکان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ٤٤٦ .



ظاهر تحول الاشعري كما أوردته الروايات الاشعرية أنه تهفأة سواء رجع ذلك الى رؤيا النبي أو الى خطبته المنبرية التي أعلن فيها تحوله \* ، وحقيقة ان إعلان التحول كان فجأة وربما مفاجأة ، ولكن المصادر ذاتها تذكر أنه كان يورد الاسئلة على شيخه الجبائي فلا يجد عنده جوابا شافيا مما يدل على ان عوامل الحيرة والتشكك في مذهب المعتزلة كانت تعتمل في نفسه .

على ان التحول الديني أو المذهبي انما يرجع الى عاملين متناقضين يتصارعان في النفس ولا يمكن لهما ان يتعايشا معا ، لقد ظل على مذهب الاعتزال اربعين سنة — أو على الاصح حتى سن الاربعين — ولكنه كان يتعبد في الفقه على مذهب الشافعي فضلا عن ان أباه كان من رجال الحديث ، لقد تفقه على يدى أبي اسحق المروزي وروى الحديث على تلميذ والده زكريا الساجي ، ولقد كان الاتجاهان متناقضين سواء بين الاعتزال وشافعية المذهب أو بين المعتزلة ورجال الحديث ، فلقد ذم الامام الشافعي علم الكلام وكان يعنى بذلك المعتزلة (١) ، وقد هاجمهم في بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم (٢) ، ومن ثم فقد كان من المتعذر ان يظل معتزليا ويتعبد في الفقه على مذهب الشافعي ، ولامام الفقه آراء كلامية تخالف أقوال المعتزلة ، كان يقول في القرآن انه كلام الله غير المخلوق ويعتقد برؤية الله يوم القيامة ، وبشفاعة النبي لمرتكبي الكبائر ، وبالقضاء والقدر خيره وشره ، ومن ثم فان هذه هي الموضوعات التي كانت اول ما أعلن أبو الحسن الاشعري على المنبر انه انخلع منها ، ولم تكن من تلك التي انعم فيها شيخه

---

\* يفسر ماكدونالد هذا التحول بالحنين الى دين البادية ومعتقدات أسلافه من عرب الصحراء الذين تجرى في عروقهم دماؤهم

غير أن عامل الوراثة لا يكفي وحده لتفسير التحول فضلا عن أن مذهبه ليس هو مذهب السلف من أهل السنة ويفسر شبيتا ذلك التحول بأنه لما عكف الاشعري على دراسة الحديث اتضح له ما بين رأى المعتزلة وروح الاسلام من تناقض

ولكن القول بالتعارض بين روح الاسلام وبين الاصول المعتزلة دعوى خطيرة قد تكون تبريرا لهجوم الاشعري على المعتزلة بعد تحوله ولكنها ليست باعثا حقيقيا على التحول ، كيف يحتاج الامر الى اربعين سنة حتى يكتشف الاشعري التناقض لو كان الاعتزال يناقض حقيقة روح الاسلام ؟ انه اقرب الى الدقة أن يقال بالتعارض بين فكر المعتزلة وروح المحدثين ، ان طالما اتهم المعتزلة رجال الحديث بالحشو — وبما اتهموا بعضهم بالتجسيم والتشبيه — فضلا عن اتهامهم بنقد السند دون نقد المتن ، ولطالما اتهم رجال الحديث المعتزلة بالاعراض عن الاستناد الى حديث رسول الله .

(١) محمد أبو زهرة : الشافعي ص ١٢٤ ومن أقواله : ولأن يبتلى المسلم بأى ذنب ما خلا الاشراك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام .

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٢ .



( تعليل أفعال الله ) ، لقد ترجحت لديه آراء الشافعى الكلامية على تعاليم الاعتزال (\*) ولا شك أن مكانة الشافعى الدينية تفوق مكانة أى شيخ من شيوخ المعتزلة .

وربما أعجب الأشعرى بالدور الذى قام به الإمام الشافعى فى التوسط بين أهل الحديث وأهل الراى ، فلقد قصر أبو حنيفة نظره على الجزئيات والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والاصول وعمل بالراى والقياس حين كان يشك فى خبر عن الرسول ، أما مالك فربما أفرط فى مراعاة المصالح المرسلة واهتم بالحديث معرضا عن الراى ، فجاء الشافعى ليجمع بين القواعد والفروع فكان مذهبه اقصد المذاهب (١) ، كان الأشعرى على وعى أنه ينتظر دور مماثل فى الاصول فى الصراع الدائر فى عصره بين غلو المعتزلة فى العقل وقوف الحنابلة عند النقل \*\* .

هكذا ترجحت لدى أبى الحسن الأشعرى (٢) شافعية مذهب الفقهاء حتى تعذر عليه امكان التعايش مع أفكار المعتزلة بل ان تبجيله لم يكن مقصورا على الشافعى بل تعداه الى سائر أئمة الفقه والحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل خصم المعتزلة اذ يقول الأشعرى فيه . قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمدون ، وبما عليه أحمد بن حنبل — نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته — قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون لانه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق بعد ظهور الضلال . حقيقة ان هذا القول قد صدر عنه بعد تحوله وربما قصد به استمالة الحنابلة ، ولكن لابد ان تعظيمه لأحمد بن حنبل كان فى قرارة نفسه قبل التحول بل انه من الدواعى الأساسية لحملته الشعواء التى شنّها عقب تحوله على المعتزلة .

واذا كان مذهب الفقهاء هو العامل الحاسم فى تحوله ، اذ الفقه والكلام متكاملان \*\*\* ، ومن ثم وجه اتساق موقف المسلم اصولا وفروعا : كلاميا

==  
\* لا بد أن يتسق الموقف الكلامى مع المذهب الفقهاء ومن ثم ندر بين المعتزلة من كان شافعيا أو مالكيا ومن المتعذر ان لم يكن من المستحيل ان يكون حنبليا ، فالغالبية الساحقة من المعتزلة أحناف ( مذهب أهل الراى والقياس ) كما أن معظم الاشعرية شافعية — ومالكية فى شمال افريقية — وأهل السلف من أتباع ابن تيمية حنابلة .

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٥ .

\*\* مع ملاحظة أن الشافعى لم ينقلب على المذهب الحنفى انقلاب الأشعرى على الاعتزال وتهجمه عليه .

(٢) أبو الحسن الأشعرى : الابانة عن اصول الديانة ص ٨

\*\*\* لاحظ تسمية علم الكلام بالفقه الاكبر .

وفقهيا \* ، فانه لا يمكن اغفال اثر التيارات الفكرية في عصره وانعكاسا على نفسه ، فقد كان نجم المعتزلة في افول ، وكان اهل السنة ينظرون اليهم في القرن الثالث بعين الكراهية (١) ، لقد حملوهم مسئولية الفتن والاختلاف فضلا عن ان المجتمع الاسلامي قد ضاق ذرعا بتصورهم العقلي الجاف للموضوعات الالهية ، ولم تكن في نظريات المعتزلة ما تشبع العاطفة الدينية للرجل العادي ، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة في آرائهم ، فقد اعشوا — كآية فرقة تستند الى العقل — كأنهم فئة فكرية او اقلية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم ، بل ان في آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير ، ولم يترددوا في اعلان هذه الآراء في المواقف التي تقتضى العاطفة والمشاركة الوجدانية ، من هذه الآراء انكار الشفاعة في الكبائر او عدم نفع الدعاء او الاستغفار للميت .

هذا وقد كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة الى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة . وليس ادل على ذلك من ظهور ثلاثة متعاصرين مثقفين في نزعة التوسط بين النقل والعقل متقاربين في آرائهم الكلامية ابو الحسن الاشعري (ت ٣٢٢ هـ) في العراق ، وابو جعفر الطحاوي (ت ٣٣١ هـ) في مصر ، وابو منصور الماتريدي (ت ٣٣٢ هـ) في سمرقند وما وراء النهر ، وان يسود العصر وما بعده مذهباً اثنين منهم : الاشعري والماتريدي .

### مؤلفاته :

تصل مجموعة مؤلفات ابي الحسن الاشعري الى ٩٨ كتابا \*\* يمكن تصنيفها حسب موضوعاتها على النحو الآتي :

١ — مجموعة كتب في الرد على المعتزلة سواء اكانت نقوضاً على بعض كتب المعتزلة كالجبائي ( ابو علي ) والبخلخي والاسكافي والعلاف ام نقد لآراء المعتزلة في خلق الانفال وفي الاستطاعة والصفات وفي القدر والتولد ورؤية الله والاسماء والاحكام وفي الجسم ، هذا الى جانب تفسير للقرآن يرد فيه على تأويلات الجبائي والبخلخي لبعض آيات القرآن .

٢ — مجموعة كتب في الرد على الفلاسفة وقولهم بقديم العالم ، والمقصود فلاسفة اليونان وما ورد في كتاب ارسطو ( الآثار العلوية ) او ابرقلس ( العلل ) وكان قد ترجمه اسحق بن حنين .

\* وحين اقل نجم المعتزلة التمس الاحناف لهم مذهباً الى العقل اقرب منه الى النقل من بعد ان عاد تيار المتوسط بين العقل والنقل في القرن الرابع الهجري وما بعده فاتجهوا الى المذهب الماتريدي .

(١) آدم متز ترجمة الدكتور عبد الهادي ابو ريده ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٢٨٦ نشر بيت المغرب .

\*\* راجع في ذلك وفي أسماء ماء الكتب : لابن عساكر : تبين كذب المفسري ص ١٢٨ وما بعدها ، وراجع أيضاً : عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين الجزء الاول ص ٥٥٥ — ٥٢٢ مع دراسة نقدية تحقيقات ما حقق منها .

٣ — مجموعة كتب في الرد على الطبيائعيين ( الاثنياء تفعل بالطبع كالنار من طبعها الاحراق ) والدهريين ( القائلين بقدوم الدهر المنكرين لوجود قوة الهية خالقة من امثال الفلاسفة الطبيعيين ) .

٤ — كتب في الرد على البراهمة والمجوس واليهود والنصارى .

٥ — كتب في الرد على الشيعة وانكار النص واثبات امامة ابي بكر \*

واذا صرفنا النظر عن كتبه التي ألفها دفعا عن الاسلام ضد فلاسفة اليونان أو أصحاب الاديان الاخرى وهي كتب لم يشتهر بها ، فان سائر كتبه تكشف عن اتجاه معارض لكل من المعتزلة والشيعة . على ان اهم كتبه المنشورة والتي يستند اليها الباحثون عادة اربعة :

١ — الابانة عن اصول الديانة : ( نشر بحيدر اباد ١٢٢١ هـ ثم بالقاهرة ١٣٤٨ هـ ) .

٢ — اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ( نشره الاب رتشارد مكارثي اليسوعي في بيروت ١٩٠٣ ثم حمود غرابية ١٩٥٥ بالقاهرة ) .

٣ — مقالات الاسلاميين \*\* ( نشرة ريتز في اسطنبول ١٩٣٠ ثم محيي الدين عبد الحميد ١٩٥٠ بالقاهرة ) .

٤ — استحسان الخوض في علم الكلام ( نشرت بحيدر اباد بالهند ١٣٢٣ هـ ثم مكارثي مع كتاب اللمع ١٩٥٣ ) .

وما زالت هذه الكتب محل بحث من الدارسين : بصدد كتابه الابانة تدور مشكلة : هل النص الوارد فيه للاشعري ؟ هل اقحمت زيادات فيه على نص الاشعري من احد الاشاعرة المتأخرين ؟ متى ألفه ؟ اما بصدد كتابه اللمع فتثار عادة مشكلة : ايها اللاحق تأليفا ؟ الابانة أم اللمع ؟ واللاحق يدل عادة على آخر آراء المفكر وانضجه وما استقر عليه ، اما الابانة فيبدو انه ألفه عقب

---

\* يضاف الى ذلك كتب تنطوي على اجوبة على مسائل في علم الكلام كانت ترد اليه من شتى البلدان .

\*\* الكتاب في نشرتيه ( نشرة ريتز أو نشرة محيي الدين عبد الحميد ) ورد باسم مقالات الاسلاميين ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي ان اسم الكتاب كما ورد في ثبت أسماء مؤلفات الاشعري لدى ابن عساكر أو غيره : مقالات المسلمين وأن لفظ ( اسلاميين ) انما هو استعمال غير مألوف لا في عصر الاشعري ولا قبله وأنه ينبغي اخذ باللفظ الذي استقر عليه الاستعمال في القرآن والسنة : مسلم ومسلمين حتى وان جاءت هذه التسمية في عناوين المخطوطات التي استند اليها المحققان ( د . عبد الرحمن بدوي : مقالات الاسلاميين ج ١ من ٥٢٧ - ٥٢٨ ) .

التحول ، لانه يحمل خصومة مسرفة للمعتزلة ، والتحول المذهبي لا يعرف عادة الاعتدال ، وانما انتقال من تأييد الى عداوة ، واشدد ما تكون العداوة عقب التحول ، في الابانة حملة شعواء على المعتزلة وعرض مشوه لانكارهم مع معرفة الاشعري الدقيقة والعميقة لحقيقة آرائهم ، من ذلك مثلا تكفيره اياهم لقولهم بخلق القرآن بمعنى انه « مختلق » ودانوا بخلق القرآن نظيرا لقول اخوانهم من المشركين الذين قالوا ان هذا الا قول البشر ، فزعموا ان القرآن كقول البشر ، ومن ذلك ايضا اتهامهم بانهم اثبتوا خالقين لقولهم بحرية الارادة وشبههم باجوس ، واثباته الوجه واليدين والعين ونزول الله ومجيئه على نحو اقترب فيه من المجسمة (١) ، وما ذاك الا معارضة لمذهب المعتزلة في الصفات ، لم تكن هذه المواقف من الاشعري تمليها عليه حقيقة معتقده او توسط بين النقل والعقل او حتى اعلاء من قيمة النص بقدر ما املتها عليه عداوة مفرطة \* للمعتزلة عقب تحوله وسمى الى هدم آرائهم ، بل انه استهل الكتاب بحملة على المعتزلة مقترنة بتودد مفرط للحنابلة حتى خص الامام احمد بن حنبل — دون سائر الائمة بالذكر صراحة — ليعلم انتماءه اليه ، مع ان منطق الامور كان يقتضى ان يذكر الامام الشافعي الذي يتعبد على مذهبه ، ولا يكتفى لتبرير هذا التودد ما ذهب اليه ابن عساكر من ان ليس لاحد مذهب خاص في المعتقد سوى ما عيه جمهور اهل السنة ، وهانذا على معتقد يجمعني واياه (٢) ، لان آراءه التي اعلنها في اللمع لا تتفق مع آراء احمد ابن حنبل ، ومن ثم فقد اتهمه الحنابلة بأنه لم يتخلص تماما من آراء المعتزلة .

اما آراؤه في اللمع فقد جاءت اقرب الى القصد وابعد عن التحامل واكثر نضجا ومن ثم ادق تعبيرا عن حقيقة مذهبه ، فلا تحكمها انفعالات العداوة البادية عقب التحول ، ومن ثم فهي اجدر من آرائه في الابانة في التعبير عن حقيقة آرائه .

اما كتابه « مقالات الاسلاميين » فقد عرض في جزئه الاول لآراء مختلفة افرق كالشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة واصحاب الحديث وكل فرقة منها تدرج تحتها فرق اخرى ، وفي الجزء الثاني تصنيف وفقا للموضوعات ، فيتناول مسائل في دقيق الكلام وجليله ، وآراء مختلف الفرق فيها ، وهو وان اكثر من التفريعات والتقسيمات التي تشوه العرض ولا تعطى عمقا للموضوعات فانه كان موضوعيا في عرضه لموقف المعتزلة .

(١) الاشعري : الابانة عن اصول الديانة ص ٧ ، ٨ ( طبع ادارة الطباعة المنيرية

بالازهر ) .

\* تتناسب هذه العبارة مع ما ذكره الرواة من حركة اشبه بالتمثيلية حين خلع رداءه على

المنبر معلنا انخلاءه عن المعتزلة .

(٢) المرجع السابق ص ٤



أما « استحسان الخوض في علم الكلام ، فهو بدوره قد أثار تشكك بعض الباحثين في حقيقة نسبته إليه ، لان موضوع استحسان الخوض في الكلام ولم يكن مستساغا من اهل العصر خصوصا ائمة الفقه والحديث ، وانما تقبله العلماء في عصر متأخر عن عصر الاشعري ، ولكن لم لا يكون الاشعري أول من مهد لهذا الاعتراف بكتابه هذا ؟ هذا وقد أخذ عليه الحنابلة مع تودده اليهم أنه خاسر كثيرا في مسائل الكلام في منازعاته الفكرية مع المخالفين سواء من أصحاب الديانات الاخرى أو من المعتلة والشيعة وذلك مما نثر الزحائلة منه ، غالف رسالته هذه تبريرا لموقفه مستحسننا الخوض في علم الكلام \* .

### منهجه :

يستند منهج الاشعري الذي حدد موقفه من المعتزلة الى عاملين رئيسيين :

الاول : ان اعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي الى نصره الدين ، انه استبدال العقل بالعقيدة ، وكيف تكون معتقداتنا عن الله اذا كان العقل هو المرجح عند التعارض على النقل ؟ .

الثاني : انه لابد من الايمان ان في الدين احكاما توقيفيه \*\* ، ذلك مبدا جوهرى في الاعتقاد ولا يكون بدونه ايمان ، وما عسى ان يكون الدين اذا استباح الانسان لعقله ان يخوض في كل فعل او امر الهى ، ان ذلك يتنافى تماما مع مفهوم الايمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم .

---

(\*) ورد في طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى أنه لما دخل الاشعري بغداد جاء الى البريهارى أحد علماء الحنابلة - فجعل الاشعري يقول : رددت على الجبائى وعلى أبى هاشم ، ونقضت عليهم ، وعلى اليهود والنصارى والمجوس .. وأكثر الكلام . فلما سكوت قال البريهارى : ما أدرى مما قلت لا قليلا ولا كثيرا ، ولا نعرف الا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، فخرج الاشعري من عنده وصنف كتاب الابانه ، فلم يقبله البريهارى منه وبدو أنه ألف عقب ذلك استحسان الخوض في علم الكلام .. أى اذا كان تودد الاشعري الى الحنابلة وامامهم لم يعجب علماءهم بسبب خوضه في الكلام فقد كان على الاشعري ومعظم مؤلفاته ان لم تكن كلها في علم الكلام أن يبرز استحسان الخوض فيه ، هذا وقد دافع ابن عساكر عن الاشعري مثيرا الشك في هذه المقابلة التى يبدو فيها الاشعري أقل منزلة من أحد علماء الحنابلة ببغداد ( ابن عساكر: تبين كذب المفتري .. ص ٢٩٠ - ٢٩١ ) .

\*\* راجع في ذلك مناظرته مع الجبائى حول أفعال الله وكذلك مناظرته الاخرى حول اسمائه تعالى .

على أن ذلك لا يعنى معارضة للعقل اذ انتقد الجهود والتقليد بقوله : ان طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه الى الضلال (١) ، ويقول فى نص آخر اوضح وأصرح فى الدلالة على نهجه ، حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة الى أصول الشرع التى طريقها السمع ، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن يرد كل شئ من ذلك الى بابه ، ولا تخلط العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية ، والمحسوسات أن يرد كل شئ من ذلك الى بابه ، ولا تخلط العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية ولقد تلمس الاشعرى الحلول الوسطى فى المشكلات الكلامية التى عالجها ، يتضح ذلك فى آرائه فى مسائل صفات الله وخلق القرآن ، ومع خصومته للمعتزلة فإنه لم يهمل منهج العقل وذلك مما أثار عليه الحنابلة واتهموه أنه لم يتخلص تماما من ميل الى الاعتزال (٢) ، على أن ذلك لا يعنى أنه كان الى العقل أميل من النقل ، على العكس فإنه اذا اتهم بأنه لم يلتزم الوسط بين النقل والعقل فى بعض المسائل — كما يرى العالم المعاصر زاهد الكوثرى — وأنه كان يميل الى طرف من الطرفين ، فإن هذا الطرف هو بلا شك جانب النقل ، أنه اذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم ، اذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه .

وليس أدل على ميله الى جانب النقل دون العقل من مخالفة مذهبهى الحلول الوسطى المعاصرين له لاتجاهه ، فنظرية الكسب فى رأى المساتريدية ليست الا صورة قريبة من الجبر ، كذلك خالفه الطحاوى فى اجازته على الله تكليف ما لا يطاق\*.

### أولا — وجودا :

يستدل الاشعرى على وجود الله باحكام الصنع والتدبير فى العالم ، فاذا ابصر الانسان ذاته وجد أنه قد انتقل من طور الى طور ، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحما وعظاما ودما ، ويعلم الانسان أنه لم ينقل نفسه من حال الى حال ، لأنه لا يقدر فى حال كمال قوته وتعام عقله أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه جارحة ، يدل على ذلك أنه فى حال نقصانه وضعفه غير قادر على أن يكمل نفسه ، وفى حال هرمه وكبره عاجز عن أن يرد حاله الى الشباب ، فدل ذلك على أن ناقلا نقله من حال الى حال ومديرا فدبره ، ولكن الا يجوز أن يكون انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر ؟ أنه كما لايجوز

(١) الاشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٨٧ .

(٢) ابن تيميه : موافقة صرح المعقول لصحيح المنقول ج ٢ ص ١٠ .

\* ربما لا يعبر هذان الرايان للاشعرى : الكسب وتكليف ما لا يطاق عن ميل الى النقل بقدر ما يعبر عن بعد اتجاه العقل .

أن يتحول القطن فيصبح غزلا مفتولا ولا ثوبا منسوجا بغير غازل ولا ناسج . وكما من وجد قصر منيفا لا يتوقع أن يجد الطين قد انتقل بنفسه الى حالة الاجر وينتضد على بعض بغير صانع ولا بان ، كذلك حال الانسان (١) ، قال تعالى « وفي انفسكم افلا تبصرون » .

## ثانيا - صفات الله : ( ١ ) صفات الذات :

١ - الله « ليس كمثله شيء » واحد عالم قادر حي : والله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا ، لانه لو أشبه المحدثات لكان حكمها ، وهو واحد لانه لو كان أكثر من اله لما جرى تدبير العالم على الاحكام والنظام ، قال تعالى : لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا ١ الانبياء : ٢٢ ) ، والله عالم لان الافعال المحكمة لا تكون كذلك الا ان صدرت من عالم اذ لا تصدر بقائق الصنعة الا من عليها . والانسان بما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه ، والفلك وما فيه من شمس وقمر وكواكب وبجاريها كل ذلك يدل على ان الذي صنع ذلك لا بد عالم بكيفيته وكنهه ، كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع الا من حي قادر (٢) .

لم يفارق الاشعري المعتزلة حين اثبت العلم والقدرة والحياة صفات ذات لله تعالى ، كذلك ذهب الاشعري الى ان الله ليس بجسم لان الجسم هو الطويل العريض العميق ، فان قيل جسم لا كالجسام كان رده اننا لا نطابق على الباري اسما لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا اجمع المسلمون عليه ، ووجه الاختلاف معهم لا في الفكرة وانما في الدليل فدليلهم عقل ودليله سمعى ، على انه يختلف معهم بعد ذلك في سائر الصفات .

٢ - الله « فعال لما يريد » : يتوسع الاشعري في شرح الارادة لانها تحدد موقفه من اهم نظرية له واعنى بها نظرية الكسب فضلا عن ان الارادة الالهية من موضوعات الخلاف الشديد بينه وبين المعتزلة .

والارادة صفة ذات لله (\*) اذ يستحيل أن يكون الباري موصوفا بضد الارادة من عجز او جهل او سهو ، واذا بطل وصف الله بضد الارادة وثبت انه يريد فانه عز وجل ولم يزل يريد ، كذلك لا بد ان يكون مريدا لكل شيء يجوز ان يراد ، لانه اذا كانت الارادة من صفات الذات فقد وجب ان تكون عامة في

(١) الاشعري : اللمع في الرد على اهل المزيغ والبدع ص ٢ وقد استخلص الاشعري دليله من القرآن . ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا مضغة فخلقنا عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ( المؤمنون : ١٢ - ١٤ ) .

(٢) المرجع السابق ص ١٠ - ١١ .

(\*) صفات الذات هي التي يوصف بها الله ولا يوصف باخداها .

كل ما يراد على الحقيقة ، مثل الإرادة في ذلك مثل العلم ، اذ لما كان العلم من صفات الذات فقد وجب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته ، انه لايجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده ، ولو وجدت المعاصي دون ارادته بهذه صفة الضعيف المتهور ، تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا (١) .

٢ - الله : سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام : كان المعتزلة قد اثبتوا صفات ثلاثة ازلية لله ومنعوا سائر الصفات التي توهم التشبيه ، اما الاشعري فقد اثبت صفات ازلية سبعة : عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم ، لانه يستحيل ان يتصف الله بأضداد هذه الصفات .

( ب ) صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته :

صفات الله قائمة بذاته أي انها ليست هي ذاته ولا هي غيره ، لا يتصور ان يكون الله حيا بغير حياة او عالما بغير علم او قادرا بغير قدرة او مريدا بغير ارادة ، اذ لا معنى لعالم الا انه ذو علم ، ولا لقادر الا انه ذو قدرة ولا لمريد الا انه ذو ارادة ، قال تعالى « انزله بعلمه » ( النساء : ١٦٦ ) وقال : « وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه » ( فاطر : ١١ ) .

ولكن هل معنى مخالفة الاشعري للمعتزلة في قولهم صفات الله عين ذاته انه يثبت هذه الصفات مغايرة للذات ؟ لا يستطيع الاشعري أن يتبنى هذا الموقف لان هذا هو الاعتقاد المسيحي وما ترتب عليه من تثليث ، اما هو فيثبت هذه الصفات قائمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره ، لقد خالف المعتزلة لانه يرى في توقفهم تعطيل الصفات فضلا عن ترادف مفاهيمها ، مع ان معنى العلم عنه معنى القدرة ، وكذلك في الحياة وسائر الصفات ، حقا لقد ذهب المعتزلة لتفسير اختلاف العلم عن القدرة الى القول باختلاف المعلوم عن المقدور ، ولكن الاشعري لا يجد ذلك دليلا كافيا ومن ثم فانه يلزمهم امكان القول : يا علم الله اغفر لي . اذ طالما لم تفترق الذات عن الصفات معنى فانه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى اية صفة أخرى ، ان اثبات اختلاف معنى كل صفة عن غيرها لا يكون في نظر الاشعري الا باثبات هذه الصفات قائمة بالذات (\*) ، اما قول المعتزلة عالم وعلمه ذاته ، قادر وقدرته ذاته فانما يلزم عنه ان يكون مفهوم الصفتين : العلم والقدرة واحدة والا امكن ان يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ولكن لما لم يكن الامر كذلك فقد علم ان الاعتبارين مختلفان .

(١) الاشعري : اللمع ٠ ص ٢٨ - ٣١ والابانة عن أصول الديانة ص ٤٦ - ٤٧ .

(\*) الصفات قائمة بالذات اذ لا معنى لتصور القدرة الالهية منفكة او مستقلة عن الذات الالهية : كذلك لا يمكن تصور العلم الالهى منفكا او مستقلا عن الذات ، ولو كان كذلك لادى الامر الى التصور المسيحي حيث أنك القوم العلم اذ تجد فيه شخصا المسيح .



وان أخذ على المعتزلة انهم ضيقوا على انفسهم حين التزموا بموقف الطرف المقابل للتصور المسيحي (\*) معتقدين أن التوحيد لا يكون الا باثبات صفات معنى هى الذات ، غافلين عن أن الذات تتعلق بالوجود العيني وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهني ، وأن الاعتقاد أن معنى الصفة غير معنى الذات لا يعنى اثبات ذات مجردة عن الصفات وإنما يعنى فقط أن الصفة — اية صفة — ليست عين ذات الموصوف ، فالعلم غير العالم ، وهى المشكلة التى ظلت تواجه المعتزلة الى أن قال أبو هاشم بنظريته فى الاحوال ، ولم يغفهم عن ذلك الدفاع بالقول تارة : اختلاف العلم عن القدرة لاختلاف المعلوم عن المقدور ، ونارة أخرى : بنى اضرار هذه الصفات عنه — قولى عالم اثبات علم لله هو ذاته ونفى الجهل عنه ، وقولى قادر اثبات قدرة لله هى ذاته ونفى العجز عنه . الامر الذى ادى الى اتهامهم بتعطيل الصفات ، والحقيقة انهم اثبتوا الصفات ولكنهم عطلوا معانيها ، وان كان ذلك ما يؤخذ على المعتزلة فان الاشعرى لم يضع حلا للأشكال ، وإنما انتقد الموقف المعتزلى وتحاشى التصور المسيحي وترك المشكلة معلقة : صفات لا هى هو ولا هى غيره ، قائمة بالذات .

وعلى اية حال لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص ، ونظروا الى الذات الالهية نظرة ما صدقيه او متصلة بالكم فاستبعدوا أى تصور يترتب عليه اثبات صفات مفارقة للذات مفارقة لها ، بينما قصد الاشعرى اثبات معانى الصفات فنظر اليها نظرة تتعلق بالمفهوم او المعنى وتتصل بالكيف (١) .

### ( ج ) صلة علم الله الازلى بالمعلومات المحدثه

يكاد يتبنى الاشعرى موقف المعتزلة بصدد صلة علم الله الازلى بالمعلومات المحدثه ، اذ يستوى العلم الالهي بما كان وما هو كائن وما سيكون ، فلا يتباين علم الله بالماضى عن علمه بالمستقبل ، وبذلك لا مجال للقول بتغير العلم اذا تغير المعلوم من معدوم الى موجود ، لقد اثبت الاشاعرة العلم لما هو موجود ، ولكن اذا كان المعلوم الموجود حادثا وكل ما سوى الله حادث — فكيف يكون

(\*) وقد غفل المعتزلة كذلك عن أن التثليث بما يتطوى على شبهة تعدد — ان لم يكن تعددا — لم يلزم عن استقلال الاقانيم عن الجوهر فحسب بل عن تجسد الاقنوم الثانى — صفة العلم — فى شخص المسيح .

(١) أدرك أبو جعفر الطحاوى وكذلك أهل السلف — ابن تيمية — وجهه الاتهام فى المشكلة وأن الذات تتعلق بالوجود العيني بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهني . وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف فالعلم غير العالم ، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات فاذا قلت : أعوذ بالله ، فقد عدت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التى لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه ، واذا قلت : أعوذ بقدرة الله ، فقد عدت بصفة من صفات الله ولم تعد بغير الله . ( أبو جعفر الطحاوى : العقيدة السلفية شرح صدر الدين الحنفى ص ٦٤ - ٦٥ )

H. Corbin; Histoire de la Philosophie Islamique, p. 166

علم الله بذلك قديماً فيصطنع الأشعري الموقف المعتزلي إذ لا انفكاك له عنه بعد إثبات أزلية العلم ، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واحد ، والعلم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون ، إذ لا تفرقة بين المقدور والمحقق أو بين المنجز والمتوقع ، فالمعلومات بالنسبة لعلمه — جل شأنه — على وتيرة واحدة (١)\*

#### ( د ) الصفات الخيرية :

القضية الأساسية لدى أبي الحسن الأشعري بصدد الصفات الخيرية أن حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج فيها عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة ، فإذا كان ظاهر الكلام العموم فليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة (٢) ، وهكذا تعدد موقفه من إثبات ما أخبر عنه القرآن من يدين ووجه وغيرهما ، فنقوله تعالى : « لما خلقت بيدي » (بفتح الدال) على ظاهره وحقيقته من إثبات اليمين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحق (٣) .

ولكن هل إثبات الصفات يفيد التجسيم ؟ يقول الأشعري : قوله تعالى « لما خلقت بيدي » لا يخلو أن يكون معنى ذلك : إثبات النعمة أو القدرة ، وهذا ما ينكره وفقاً لمبدأه الذي أعلنه من جريان اللفظ على ظاهره حيث لا حجة في التأويل أو التخصيص تبرر الخروج به عن معناه ، وحيث لا قرينة أو دليل ، فاللغة لا تجيز التأويل أو التخصيص ، أو أن يفيد اليدان الجارحة وذلك هو التجسيم ومن ثم فهو ينفيه ، لا يبقى إلا أن يكون معنى قوله تعالى : « بيدي » إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين من جهة ولا جارحتين من جهة أخرى ، وإنما يدان ليستا كالأيدي ، ومع أن قول الأشعري صريح في نفى التجسيم أو الكيفية

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٢١٩ .

(\*) معلومات الله بالنسبة لعلمه على وتيرة واحدة لا فرق فيها بين ماضٍ ومستقبل ، منجز ومتوقع ومن ثم لا يتبدل العلم الإلهي ولا يتغير أزاء انتقال من عدم إلى وجود ، وليس كذلك الإنسان إذ المستقبل غيب وإن علم بشيء منه فعلمه ظني ، ومن ثم كان التغير في العلم الإنساني من جهل إلى علم وكان التغير بالتالي في ذات الإنسان فتغير المعلوم أدى إلى تغير العلم وهذا أدى إلى تغير العالم ، وبذلك حل المتكلمون مشكلة صلة العالم الأزلي بالمعلومات الحادثة وهو ما عجز عن إدراكه فلاسفة الإسلام فمأسوا العلم الإلهي على العلم الإنساني وتردوا لإثبات ثبات العلم الإلهي إلى القول بعلمه تعالى بالكمالات دون الجزئيات .

(٢) الأشعري : الإبانة ص ٢٩ .

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة .

( لله يدان بلا كيف ) فان اليمين عنده تدلان على التثنية (\*) ، وفي التزامه بما ورد في النص فقد ذهب الى أن كلنا يديه يمين (\*\*) ، هكذا أثبت كل الصفات التي وردت في النص دون تأويل ، بل انه انكر على المعتزلة تأويل الاستواء بالاستعلاء في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » ( طه : ٥ ) وانما الاستواء فعل احده الله سبحانه استواء دون علم لنا بكيفيته .

هكذا لا نستطيع أن نقرر أن الأشعري قد التزم بصدد الآيات الخبرية موقفا وسطا بين العقل والنقل ، لقد شن حملته على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة ، حقيقة انه لا يمكن أن يعد مجسما او مشبها بعد أن أعلن عبارة « بلا كيف » عقب كل اثبات لصفة خبرية ، حتى سمي هو ومن اتبعه في ذلك بـ « البلاكفة » ، ولكنه مع ذلك قد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة .

### ثالثا - جواز رؤية الله يوم القيامة :

من المسائل التي اهتم بها الأشعري اهتماما خاصا لا لأن الشرع قد حسمها اذ لو كن كذلك لما انكرت الرؤية فرق كثيرة من المسلمين كالمعتزلة والخوارج والشيعة — وخاصة الزيدية — وبعض المرجئة ، وفي جانب تأكيد الرؤية نجد اهل الحديث والحنابلة فضلا عن الأشاعرة ، وانما يرجع اهتمام الأشعري الى أن امامه الشافعي قد أكد الرؤية كما سبق القول .

قدم الأشعري على جواز الرؤية أدلة سمعية وعقلية في كتابيه « الإبانة » و « اللمع » .

اما معتمده الاساسي في ادلته العقلية فنقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ( القيامة : ٢٢ ، ٢٣ ) ، وقد نفى أن يكون النظر المقصود في الآية أي معنى آخر غير الرؤية ، ونفى على الخصوص معنى الانتظار وهو ما قال به المعتزلة (\*\*\*) ، وكذلك في أن يكون مراد الآية الى نعم ربها وثوابه منتظرة .

(\*) كان بعض من سبقه من الصقاتية كابى العباس القلانسي قد انكر دلالة اليمين على التثنية في قوله تعالى « بل يدان مبسوطان » لما في ذلك من دلالة حسية .

(\*\*) الآية ، والسموات مطويات بيمينه ، ولم يرد في الآيات ذكر اليسار أو الشمال .

(\*\*\*) ورد النظر بمعنى صريح يفاد الانتظار في آيات : « فنظرة الى عيسرة » ( البقرة : ٢٨ ) وما حكى عن بلقيس قولها : « فناظره بم يرجع المرسلون » ( النمل : ٢٥ ) فضلا

عن أنه شائع في اللغة يقول الشاعر :

فان بك صدر هذا الوم ولى فان غدا لناظره قريب ( القاضي عبد الجبار : شرح الاصول

الخمس ص ٢٢٢ وما بعدها ) .

وينكر القاضي عبد الجبار ردا على الأشعري أن الانتظار يفيد التنفيس أو التكدير ، لأن

واضطر الاشعري الى تأويل أو تخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى : « لا تدركه الابصار ... » ( الانعام ١٠٣ ) فقد خصص ذلك بالدنيا دون الآخرة (\*) ، وحين سأل موسى ربه الرؤية اجابه الرب « لن تراني » ( الاعراف ١٤٢ ) تأول الاشعري هذه الآية ، فقوله تعالى « أن العجز من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئي والا لقال سبحانه : لست مرئيا ، وأن ورود النفي بصيغة « لن » يفيد مجرد النفي دون الاستحالة ، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي (\*\*) ، كذلك تأويل آية أخرى فحين سأل قوم موسى نبيهم « أرنا الله جهرة » ( النساء ١٥٣ ) عدها الله كبيرة وأخذتهم الساعة فذلك في رأيه لتبخر الرؤية في الدنيا دون الآخرة .

واستند الاشعري الى آيات أخرى ليست صريحة في الدلالة على الرؤية كقوله تعالى : « أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ( المطففون ١٥ ) فإذا كان الكفار محجوبين فلا بد ان المؤمنين مبصرون (\*\*\*) ، وقوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ( يونس ٢٦ ) ، فالزيادة في رأيه هي النظر اليه تعالى .

ويبدو ان الاشعري قد التزم بهتوف الرؤية محتثا على رجال الحديث في تأكيدهم صحة قول الرسول عليه السلام : ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته (\*\*\*\*) .

أما ادلته العقلية فأغلبها حجج سلبية ، اذ ليس هناك ما يمنع عقلا من

---

ذلك لا يكون مادام المنتظر على يقين من وصول ما ينتظره كحال أهل النجاة وهم المقصودون في الآية : هذا ومستند المعتزلة قوله تعالى : لا تدركه الابصار : فالله عز وجل قد تمدح ذاته بعدم الرؤية ومن ثم فان في اثبات الرؤية نقصا في حقه على ما يرى القاضي عبد الجبار . والنظر غير الرؤية اذ النظر في اللغة مجرد شخوص الوجه وتحديق العين فيقال : نظرت الى الهلال فلم أراه . ويقول تعالى : « وقرأهم » ( أي الاصنام ) ينظرون اليك وهم لا يبصرون . الاعراف : ١٩٨ فالآية تثبت النظر وتنفي الرؤية . والنظر بالنسبة للرؤية أو الابصار كالاصفاء بالنسبة للسمع .

(\*) تخلى الاشعري بذلك عن قضيته الرئيسية : أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرج من العموم الى الخصوص الا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الآية بالدنيا دون الآخرة دون قرينة أو دليل .

(\*\*) حجة واحدة فقد سأل موسى ربه الرؤيا في الدنيا وهي مستحيلة .

(\*\*\*) الإزام لا تقتضيه الآية اذ هم محجوبون عن رحمة .

(\*\*\*\*) تضامون أي تتزاحمون هذا ويعد المعتزلة هذا الحديث اخبار أحاد وأحاديث الاحاد بغيرهم تفيد العمل دون الاعتقاد .



رؤية الله يوم القيامة لان ذلك لا يفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه ....  
أو أن تقتضى الرؤية الجسمية ولا مقابلة للرئى للرأى ولا اتصال الشعاع منه  
اليه ، انها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين اذ هي رؤية  
بلا كيف ....

واذ ينفي حجج المعتزلة دو تفنيد بنهم فانه لا يقدم اجابة حاسمة على  
اعتراضهم : اذا كانت الرؤية جائزة الا تكون سائر الاحساسات كذلك واطصها  
اللمس ؟ ليس في الكتاب الكريم ما يدل على ذلك فضلا عن أن الرؤية لا تقتضى  
التماس كما هو الحال في احساسات كالذوق واللمس ، هذا الى أن ذلك يؤدي  
الى حدوث معنى في البارى وذلك غير جائز ، ولكن الا يجوز أن يحدث الله  
ادراكا في هذه الاحساسات الثلاثة من ثم وذوق ولمس دون حدوث معنى في  
البارى ؟ يعتبر الاشعري أن ذلك جائز ، اما بصدد السمع فانه كالنظر يؤكد  
اذ الله متكلم وقد سمع موسى كلامه في الدنيا .

واذا كانت حجج الاشعري على الرؤية لا ترقى الى مستوى تأكيدها لها  
فذلك لانه كانت تحكم موقفه اعتبارات ثلاثة :

١ - اعتبار منهجى : فمعارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب  
وانما هي مذهبية ومنهجية ، فقد كان عليه أن يتخذ موقفا مناهضا لنزعته  
العقلية بعد أن عارض آراءهم ، ومن ثم تبني الاشعري ومن بعده الاشاعرة  
ما يمكن أن نسميه النزعة الواقعية ، يتضح ذلك في قضيته الاساسية في مسألة  
الرؤية وقد أعلنها صراحة : كل موجود يصنع أن يرى ، والله موجود فرويته  
اذا جائزة .

(\*\*) يورد الاشعري اعتراضات من عنده لا من خصومه ولا صلة لها بموضوع الخلاف  
ثم يتولى الرد عليها كقوله أن رؤية الله لا تقتضى حدوثه أو وصفه سبحانه بالظلم أو الجور  
أو الكذب اذ الحجة الاساسية للمعتزلة أن الرؤية تقتضى الجسمية وانصاف الجسم بالاعراض  
كاللون فضلا عن أنها تفيد المقابلة - أى أن يكون المرئى في جهة تقابل للرأى واتصال شعاع  
من المرئى للرأى .

(\*\*\*) لزوم موقف الاشعري أن كان عليه أن يتبنى موقف ضرار بن عمرو ، أن  
الله يرى يوم القيامة بحاسة سادسة يخلقها فينا ، ورد المعتزلة على ذلك أنه ليس من دليل  
سمعى يفيد ذلك .

(\*) النزعة العقلية لدى المعتزلة تملئ عليهم انكار الرؤية لانفادتها التجسيم المستبعد عن الله  
تمسالى ، النزعة الواقعية لدى الاشاعرة تجيز الرؤية لأن كل موجود يصنع أن يرى ، والنزعة  
الذوقية لدى الصوفية تؤكد معنى القرب والاتساق فى الحضرة الالهية والتطلع الى جلاله والرؤية  
ببصيرة القلب لا ببصر العين . هذا وقد ذهب أبو الهذيل العلاف وتابعه بعض المعتزلة وعارضه  
هشام القوطى وعبد بن سليمان الى رؤية الله بالقلب ( مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٥ )  
لا متابعا للصوفية وانما الرؤية القلبية هي تمام معرفته جل شانه معرفة ذوقية يقصر عنها العقل  
البشرى في هذه الدنيا اذ لا تحيط به الالهام .

٢ — اعتبار فقهي : اذ الرؤية من المسائل التي أكدها امامه في الفتا :  
الشامى .

٣ — اعتبار سننى : اذ التزم اهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية استفادوا  
الى حديث صحيح عن الرسول " ترون ربكم يوم القياسمة ... ومن ثم اعتبر  
الاشعرى القول بالرؤية موقفا لعقيدة اهل السنة لا يصح الشك فضلا عن  
المخالفة فيه .

### رابعاً — كلام الله ( الكلام النفسى والكلام اللفظى ) :

تعد مشكلة « كلام الله » من اهم المشكلات التي وفق الاشعرى في تقديم  
حل لها ، ومن ثم خفت حسدتها ان لم تكن قد حسبت فلا نجد ذلك الصراع  
العنيف الذى كان بين المعتزلة والحنابلة ، حقيقة انه ليس اول من بين الكلام  
الذفسى والكلام اللفظى ، فالطول الحاسمة لا تظهر نجاة ، وانما نجد بذور هذا  
التمييز لدى الامام أبى حنيفة . غير انه منذ الاشعرى حسم الصراع الدائر حول  
خلق القرآن .

غير انه يتعذر ان نلتبس تمييزا بين الكلام النفسى والكلام اللفظى في كتابه  
« الابانة » الذى الفه عقب التحول حيث يحكم آراءه العداء الشديد للمعتزلة ،  
ومن ثم يبدو كما لو كان يشارك الحنابلة الراى في القول بقديم القرآن ، انه  
يقول : ولا يجوز ان يقال ان شيئا من القرآن مخلوق لان القرآن بكماله غير  
مخلوق ، ثم يكاد يقتضى اثر الامام احمد ابن حنبل فيما ساقه في كتابه « الرد  
على الجهمية » ، اذ القضية الاساسية التى استند اليها الاشعرى في كتابه  
« الابانة » ليهدم بها القول بخلق القرآن : ان كل حى فهو متكلم ، فاذا كان  
الله حيا بحياة قديمة فهو لابد متكلم بكلام قديم ، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف  
بضده من الخرس والعمى والسكوت — تعالى الله عن ذلك — فالله متكلم بكلام  
قديم ، لا نجد اثرا للتمييز بين الكلام النفسى والكلام اللفظى ، حقيقة انه يصل  
بين الكلام والعلم وذلك ينطوى على اشارة الى الكلام النفسى حين يقول : اذا  
كان غير جائز ان يوصف الله بغير العلم — أى الجهل — فكذلك غير جائز ان  
يوصف بغير الكلام ، فكما انه لم يزل عالما فانه لم يزل متكلماً ، غير انه حين  
يعرض لاعتراض المعتزلة : حدثونا عن اللفظ بالقرآن فانه لا يرد ردا صريحا  
متعللا بتبرير لغوى : لا يجوز ان يقال انه كلام ملفوظ لان العرب تقول لفظت  
باللغة من نفس بمعنى رميتها ، وكلام الله غير ملفوظ به ، ثم يؤكد القول انه  
لا يجوز ان يقال ان شيئا من القرآن مخلوق لان القرآن بكماله غير مخلوق ،  
ويسوق نفس ادلة الحنابلة النقلية والعقلية على السواء ، كقوله تعالى : « الا له  
الخلق والامر » ( الاعراف : ٥٤ ) والقرآن امره والامر غير الخلق ، فهو ليس

خلقه ، وقوله تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » ( الكهف ١٠٩ ) للدلالة على أن كلام الله لا يتناهى ومن ثم فهو أزلى ..

ومن المعلوم أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن معنى وصف الله بأنه متكلم أنه فعل أحدثه في غيره ، وأن موسى حين كلمه ربه من تجاه شجرة وفقا لقوله تعالى : « فلما أتاه نودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أنا الله رب العالمين » ( القصص : ٣٠ ) ولكن الأشعرى إذ يقول بقديم كلام الله وقيامه به يرفض صدور الكلام من تجاه شجرة والالزم المعتزلة في رايه نسبة الكلام إلى الشجرة لا إلى الله ، أنه لا يجوز أن يخلق الله كلامه في بعض المخلوقات لأن هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم له ، ويستحيل أن يكون كلام الله عز وجل كلاما للمخلوق (١) .

ويؤول الأشعرى الآيات التي تقيد أن القرآن محدث كقوله تعالى : وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ( الانبياء ٢ ) فالمقصود بالذكر في رايه كلام الرسول لا كلام الله .

خلاصة القول انه لا يمكن أن نستدل من « الابانة » إلا أن الأشعرى قد أمتنى اثر الحنبلة فقال بقديم كلام الله وأن القرآن غير مخلوق ، وأن كنا نجد له هذا النص الهام الذي يعد مدخلا للتمييز بين ما هو قديم وما هو حادث في القرآن : القرآن في اللوح المحفوظ لقوله تعالى : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » ( البروج ٢٢ ) وهو في صدور الذين أوتوا العلم لقوله تعالى : « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » ( العنكبوت ٤٩ ) وهو متلو باللسنة لقول الله « لا تحرك به لسانك » ( القيامة : ١٦ ) ، فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا في الحقيقة ، متلو بالسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة إذ يقول تعالى : فأجره حتى يسمع كلام الله (٢) ( التوبة : ٦ ) .

(١) الأشعرى : الابانة ص ٢١ .

(\*) خلط واضح بين اللاتناهي في الكم - أي الله عالم يعلم لا يتناهى - كما تدل عليه الآية وبين اللاتناهي في الزمان - بالنسبة لكلام الله - وهو المطلوب اثباته لتأكيد القول بقديم القرآن .

(٢) الأشعرى : الابانة .

(\*) لعلنا في العصر الحديث أقدر على فهم حجة المعتزلة : أننا نسمع صوت مقرر القرآن أو غيره من الذباج ولا ننسب التلاوة إلى الذباج وإنما إلى المقرر . فسماع كلام الله أتيا من تجاه شجرة لا يعني أن ينسب كلام الله إلى الشجرة إلا أن صح أن ننسب التلاوة إلى الذباج .

(٢) الأشعرى : الابانة ص ٢٠ .



فالقُرآن أو بالآخرى كلام الله يطلق على أكثر من نحو واحد ، فليس حال الكلام في اللوح المحفوظ هو نفس حاله أو صفته حين يكون في المصاحف مكتوباً أو على اللسان مثلوا أو في الأذان مسموعاً ، وإنما يطلق كلام الله على نحويْن : الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله ، والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث ، ولم يكن المعتزلة يميزون هذا التمييز مستنديْن إلى أن الكلام أمر ونهى وخبر واستخبار ، وأن الأمر يقتضى أن يتوجه الخطاب فيه إلى مأمور كما يتوجه النهى إلى من ينهى . أما الخبر فهو وصف لحادث وكل ذلك محدث ، على أن الأشعرى لا ينظر إلى موضوع الخطاب وإنما إلى العلم الذى يشتمل عليه الخطاب ، فسواء أكانت الآيات أمراً أم نهياً أم خبراً أم استخباراً فذلك كله يرجع إلى صفة واحدة لله هي صفة العلم ، وكما أن العلم واحد وإن تعلق بما هو واجب أو جائز أو مستحيل ، كذلك الكلام النفسي يدل على معنى واحد قائم بالله قديم وإن تعلق بأمر أو نهى أو خبر أو استخبار ، وكما أن علمه واحد مع كثرة المعلومات ، وقدرته واحدة مع تعدد المقدرات ، وأرادته واحدة قديمة مع حدوث المرادات ، وكذلك كلامه فانه واحد مع تعدد متعلقاته ، أزلى لأن نسبة الأزلية إلى عموم متعلقاتها واحدة ، يقول الشهرستاني معبراً عن رأى الأشعرى : أن الكلام له صفة واحدة لا خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص ، أما كونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً فهي خصائص للكلام وليست أقساماً له ، كأنقسام العرض إلى أصنافه المختلفة ( لون — طعم — رائحة ... ) أو الحيوان إلى أنواعه المتميزة (١) .

ولكن ما زال للمشكلة جانب معلق ، كيف يتوجه الخطاب بكلام الله الأزلى إلى موجود محدث ؟ هل يجوز أن يتوجه كلام قديم إلى كائن محدث ؟ حقيقة للمشكلة نظائر وقد سبق للمعتزلة أن عالجوها وكلها تتعلق بصلة الأزلى بالحادث أو اللا متناهى بالمتناهى : تعلق علم الله الأزلى بالمعلوم الحادث ، تعلق القدرة القديمة اللا متناهية بالمقدورات المتناهية ، ولكن المشكلة في الكلام تختلف لأن الكلام موجه إلى مخاطب كان قبل خلق الله إياه عدماً فهل يجوز أن يتوجه الخطاب إلى معدوم ؟ أدرك ابن كلاب ذلك فذهب إلى عدم جواز توجيه الخطاب للمعدوم ، ومن ثم فإن كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً إلا عند وجود المخاطبين (٢) ، ولكن الأشعرى ينظر إلى الكلام من حيث دلالة على العلم الأزلى ، فهو على صفة واحدة وإن تعلق بأحكام متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين ، فالله أمر بأمر قديم ، ناهى بنهى قديم لأنه تعالى مالك والمالك من له الأمر والنهى .

(١) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ص ١٩١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٠٤ .



والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء دلالات على الكلام الازلى .  
والدلالة مخلوقة محدثة والدلول قديم ازلى ، اذ الفرق بين القراءة والمقروء  
والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث والمذكور قديم .  
كذلك الكلام صفة لله قائمة به قديمة ، أما العبارة سواء أكانت فى المصاحف  
منسطوبة ام على اللسان متلوة ام فى الاذان مسموعة فهى من الانسان ومن ثم  
فهى محدثة .

ولكن اذا كان الكلام يشير الى معنيين : المعنى النفسى القائم بالله وهو  
قديم والتعبير اللفظى من الانسان وهو محدث ، فإى المعنيين اولى بأن يتصف  
باسم الكلام ؟ نحن بصدد كلام الله ، ولتأكيد نسبته الى الله لا بد من تأكيد جانب  
المعنى او بالاحرى الكلم النفسى ، فالكلام كما يقول الأشعرى صفة لمن قام  
به الكلام لا من نطق بالكلام ، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتبهة على  
الفاظ - مكتوبة او مقروءة او مسموعة - الا على سبيل المجاز او الاشتراك  
اللفظى ، ومن ثم فان المقصود بالكلام هو الكلام النفسى قبل الكلام اللفظى .  
ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله ، ذلك اذل على صفة الكلام واجل  
فى حق القرآن بوصفه وحيا من الله وادق فى التمييز بين كلام الله وكلام البشر ،  
انه الكلام الذى ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير  
العبارات ولا يختلف باختلاف الالفاظ وهو المراد ان وصف كلام الله بالقديم .

بقى بعد ذلك التساؤل ، لماذا شغلت مشكلة « كلام الله » كل هذا الاهتمام  
- من تفكير المسلمين ، ولماذا احتلت المكانة الاولى من بين مشكلات الكلام حتى  
اشتق اسم العلم منها ؟ وكيف تسبب شقا بل صراعا بين المعتزلة والحنابلة ؟  
ولماذا ارادها الفريق الاول عقيدة للناس ان يؤمنوا بحدوث كلام الله ؟ ولماذا وقف  
لهم الفريق الثانى هذا الموقف الصلب من القول بقدمه لا يحيدون عنه ؟ لقد  
لسبقت الاشارة الى خشية المعتزلة ، وهى خشية لا مبرر لها - ان يقول  
المسلمون فى القرآن مقالة المسيحيين فى المسيح - ولكن لمشكلة « الكلمة »

تاريخ بعيد سابق على قيام المسيحية ، ومن ثم فانه ينبغى الا  
تحصر المشكلة بين المسيحية والاسلام او بين المعتزلة والحنابلة ، وانما جاء  
الاسلام ليواجه سجلا متراكما لمعنى « الكلمة » يمتد من هيرقليطس الى  
المسيحية .

تصد هيرقليطس من الكلمة Logos القوة العاقلة المنبثة فى جميع انحاء  
الكون وليس العالم المرئى الا جانباً رمزياً ظاهراً يختفى وراءه النصف الاخر من  
حقيقة الكون ، هذه الحقيقة هى الروح القدسة للعالم المتجلىة فى الدورة

اللامتناهية من الحياة والموت وفي التغير المستمر في ظواهر الكون ، فاللوجوس يهيمن على كل شيء كاف لتفسير كل شيء ، انه نظام العالم والانسجام الخفى في الوجود (١) .

واستخدم اللفظ بمعنى مشابه تحت اسم العقل أو النوس Nons في فلسفة انكاغوراس .

وتطورت الفكرة في الفلسفة الرواقية اذ قصدوا بها العقل الكلى والمدير للكون ، وقد ميزوا بين العقل الكامن ( أو بالقوة ) وبين العقل الظاهر ( أو بالفعل ) المتجلى في الموجودات ، وقد أصبح لهذا التمييز تأثير على كل من الفلسفتين اليهودية والمسيحية من حيث أن اللوجوس في الفلسفة الرواقية ليس الا الفكر الباطن الذى يتخذ طريقه الى الخارج بالكلمة ، وقد استخدم كل من فيلون اليهودى والآباء المسيحيين « الكلمة » بنفس هذه التفرقة بين الحكمة أو العلم وبين الكلمة أو اللفظ ، وقد وصفها فيلون بأوصاف متعددة نسبها : الواسطة بين الله والعالم — الموجود الذى خلق آدم على صورته — حقيقة الحقائق ، ولم يكن بحث اللاهوت اليهودى في « الكلمة » مجرد امتداد لبحث مسائل الفلسفة اليونانية اذ ذكر اللفظ في التواره بما يفيد كلمة الله التى بها كان العالم ، وقد اشار اليهود اليها تحت اسم « ممرام Memra » التى لزمتم عنها وفقا للمهد القديم افكار الخلق والوحى والعناية ، وفي توفيق فيلون بين الدين والفلسفة — والفلسفة اليونانية في كثير من معالمها مادية كما ان الروح اليونانية روح تجسيم وتشخيص ، فوصفها — اى فيلون — بانها الابن الاكبر للحكمة والانسان الاول واول الملائكة ، ولكن ذلك كان منه تولا مجازيا شاعريا اكثر منه حقيقيا عقائديا متنسقا فى ذلك مع اللاهوت اليهودى (٢) .

ثم أصبح « اللوجوس » الابن الاول لله وصورته والروح السارية في العالم والواسطة في خلق العالم وتشخصت الكلمة في صورة المسيح ، فبالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كل شيء ، انه اول الموجودات في الرسالة الرابعة من رسائل بولس ، ويكاد يتفق مفهوم الكلمة في انجيل « يوحنا » مع ما ذكره عنها فيلون اذا استثنينا أن يوحنا يعنى بالكلمة الاقنوم الثانى أو المسيح بينما يطلقها فيلون اطلاقا ولا يحصر مداولها في شخص معينه (٣)، ولا يتصورها متجسدة في انسان من لحم ودم ، غير أن تصور فيلون للوجوس كان شائعا ومعارفا لدى كتاب الاناجيل (٤) .

Euey op. Religion and Ethics, vol. 6, p. 717 Art Logos

(١)

Ibid p. 718

(٢)

(٣) د . أبو العلا عفيفى : نظريات الاسلاميين في الكلمة .

Euey of Religion and Ethics, vol. 6, p. 718 Logos

(٤)

وكان على الفكر الاسلامي ان يواجه هذا التراث الفلسفي العقائدي الممتد من اليونان الى المسيحيين عبر اليهود في ضوء ما حدده القرآن من مدلول للكلمة وهو مدلول بسيط يتسق مع دين الفطرة الذي ينأى عن اقحام تعقيدات تصورات الفلسفة في مسائل العقيدة ، فلفظ « كن » في قوله تعالى : وانما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ... ( النحل : ٤٩ ) او في قوله ... انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ... ( يس : ٨٢ ) انما يعبر عن ارادة الله ، ومجرد التعبير بـ « كن » كاف لاييجاد الشيء بعد عدمه ، اما الكلمة في اشارتها للمسيح في قوله تعالى : انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ... ( النساء : ١٧١ ) فلا تضي الا ان المسيح كان بالكلمة ( كن مولودا لمريم دون اب ) ، قال كذلك قال ريك . . وكان امرا مقضيا ( مريم : ٢١ ) ، فليس عيسى هو كلمة الله بمفهومها المسيحي وانما هو اثر الكلمة ومخلوقها ، فليس عيسى هو « الكن » وانما كان عيسى « بالكن » اذ « الكن » هو قول الله وامره الذي به توجد الاشياء (١) .

ولقد خشي المعتزلة على العقيدة ان يترسب اليها اثر من آثار العقيدة المسيحية فمروا ان يلزموا الناس الاعتقاد بحدوث كلام الله وخلق القرآن ، وهم في الزامهم المسلمين بذلك اعتقادا مخطئون (\*) وان كانوا معذورين اذ بذلك حسبوا انهم يدفعون عن الدين اثرا من آثار المسيحية ، اما اهل السلف فكان من رأيهم تخلص الاسلام من آثار هذا التراث المتراكم عن الكلمة بابعاد هذه الآراء والمعتقدات عن نطاق اصول الدين ، ثم حسم الاشاعرة الامر حين فرقوا بين الكلام النفسي المعبر عن علم الله وبين الكلام اللفظي المعبر عنه بالمعبارات والالفاظ والحروف .

على ان ذلك لا يعنى نهاية الاشكال او ان فرق المسلمين جميعا قد خلصت تماما من آثار تراث وان كان غريبا على الاسلام الا انه ممتد عبر القرون ، اذ تسربت الكلمة بمفهومها الفلسفي والمسيحي الى الشيعة الاسماعيلية في صورة الامامة : الامام الكوزمولوجي كثر للرواقية والامام المعصوم كثر للمسيحية ، كذلك تسالت « الكلمة » الى التصوف الفلسفي ممثلة في فكرة الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق (\*\*).

(١) عمار طالبي : عقائد السلف للامام احمد بن حنبل نشر منشأة المعارف ص ٨٢ .  
(\*) اذ لا وجه شبه بين القرآن - كلام الله - وعيسى - كلمة الله - في رأى اهل المذاهب وعلى رأسهم ابن حنبل المرجع السابق ص ٢٤ .

(\*\*) ترويد الصوفية للحديث : كنت نورا وادم بين التراب والماء . وتسالت الفكرة الى احدى العبارات التي زيدت على الاذان : يا اول خلق الله ، وذلك تزيد او حشو في الاعتقاد



ان ذكر اصول المشكلة منذ نشأتها ثم تتبع آثارها في الفكر الاسلامي (\*\*)  
يلقى الضوء على الاهمية التي احتلتها « الكلمة » — او بالاحرى « كلام الله »  
في علم الكلام .

#### خامسا - نظرية الكسب :

يستند موقف الاشعري من افعال الانسان الى قضية أساسية يرى ان  
المسلمين قد اجمعوا عليها وهي : ما شاء الله ان يكون كان وما لا يشاء  
لا يكون (١) ، وهذه قضية جعلته ينظر الى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية  
المشيئة الالهية لا من زاوية التكليف والجزاء .

وقد هاجم الاشعري موقف المعتزلة من المشكلة : انكم زعمتم انه قد كان  
في سلطان الله عز وجل الكفر وهو لا يريد ، واراد ان يؤمن الخلق اجمعين فلم  
يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم ان اكثر ما شاء الله ان يكون لم يكن واكثر  
ما شاء الله ان يكون كان ، لان الكفر الذي كان — وهو لا يشاء الله عندهم —  
اكثر من الايمان الذي كان وهو يشاء — واكثر ما شاء الله ان يكون لم يكن ...  
لقد جعلتم مشيئة الله انفذ من مشيئة رب العالمين ، لان الكفر اكثر من الايمان  
وكثيرا مما شاءه ابليس ان يكون كان .

ولقد ذهبتم انه لا يريد السفه الا سفيه ، فلو اراد الله ان يقع في العالم  
من شر لكان سبحانه سفيه ، ولكن كما ان الله يريد الطاعة من غيره ولا يسمى  
مطيعا فكذلك يريد السفه ولا يسمى سفيه .

واذا كان الله كما وصف نفسه « فعال لما يريد » ووقع في ملكه ما لا يريد ،  
لكان ذلك عن سهو وغفلة وهو محال عليه اذ هما لا يتفقان ، وصفة العلم التي  
يتصف بها الباري ، فما دام قد خلق الكفر والمعاصي فهو لابد مرید لها ، لانه  
لا يجوز ان يخلق ما لا يريد .

وارادة الله كعلمه وكما انه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز ان يحدث في  
الكون ما لا يعلمه الله بالجهل — كذلك لا يجوز ان يقع شيء على غير ارادته  
حتى لا ينسب اليه تعالى السهو والغفلة او ان يوصف بالعجز والضعف ،

---

(\*\*) المقال القيم للمرحوم الدكتور ابو العلا عفيفي : نظرات الاسلاميين في الكلمة وان

كنت لا اوافق استاذنا على قوله وجود التنفية بين الذات والصفات لدى الاشاعرة او انهم  
اقتربوا من الفكر المسيحي لان الاشاعرة وان أنكروا وحدة الذات والصفات لدى المعتزلة  
فانهم لم يذهبوا الى القول بمغايرتها على نحو يسمح بتجسد احدى الصفات ومن ثم استقلال  
المسيح ( الانسان المتجسد ) عن الجوهر الالهي كما هو تصور المسيحية .

(١) الاشعري : الابانة ص ١١ .



نكما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، كذلك لا يخرج عن قدرته شيء ، فانه يريد لكل ما هو واقع في العالم خيرا او شرا .

هكذا التزم الاشعري بموقف المعارض للمعتزلة في حرية الارادة ومن المجبره في قولهم بالجبر ، على ان ذلك لا يعنى انه ناصر القائلين بالجبر ، اذ فرق بين الافعال الاضطرارية والافعال الاختيارية ، الاولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها والثانية يقدر عليها العباد غير انها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها ، وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الانسان أعماله ، فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، فاذا اراد العبد الفعل وتجرد له — اى لم يشغل نفسه بفعل سواه — خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب ، فيكون الفعل خلقا وابداعا واحداثا من الله وكسبا من العبد لقدرة التي خلقها الله له وقت الفعل ، فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقا وهما يفترقان في باب الضرورة والكسب ، ولكنهما يستويان في باب الخلق (١) ، واذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه اقدر كما انه اذ خلق فينا القدرة على العلم فهو به اعلم ، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى فان اختارهما كانتا وان لم يختارهما لم يكونا . ويعترض المعتزلة ... انه اذا كان الحكم في الحركتين واحدا وتتوقف الحركتان على ارادته تعالى فلماذا اختلفت التسمية ؟ ويرد الاشعري : ليس من الضروري ان تنسب الى الله الافعال التي يخلقها لغيره فهو يخلق الحركة ولا يسمى متحركا (\*) لانه خلقتها حركة لغيره ، وانما يسمى العبد متحركا كذلك يخلق الله افعال العباد ويكون الاخير مكتسبا لها .

وليس ادل على ان الافعال مخلوقة لله ، وان الله هو الفاعل الحقيقي لها ، وما الانسان الا مكتسبها من انه لو كان الانسان هو الفاعل حقا لامعاله لانت على نحو ما يشتهي ويقصد ، يريد الكافر ان يكون كفره حسنا صوابا ويريد المؤمن الا يكون في ايمانه مجهدا — حنت الجنة بالمكارة — ولكن الامور لا تسير على ما يشتهي المؤمن ويقصد الكافر ، ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة الا من محدث أحدثه قاصدا اليه فقد وجب ان يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين (٢) .

وهكذا يؤدى قول الاشعري الى ان الله هو الذى قضى المعاصى وقدرها بان خلقها وكتبها واخبر عن كونها فيكون كفر الكافر بقضاء الله وقدره ولم يحدث الكافر لنفسه الكفر ، ولكن الاشعري يتراجع عن مذهب الجبر المحض وان

(١) الاشعري : اللمع ص ٩٨ .

(\*) تستند معظم استدلالات الاشعري على التشبيهات او قياس التمثيل وهو اضعف انواع الاستدلال فضلا عن اشتماله على مفالطات فالذى يخلق الحركة يسمى محركا لا متحركا .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ - ٢٩ .

أدى مذهبه الى ذلك فيذهب الى أنه لا يصح ان يقال ان الله رضى للكافرين بالكفر لان الله نهانا عنه وانما نطلق القول فنقول بالرضا بقضاء الله وقدره (١).

ويتضح موقف الأشعري بالرد على سؤالين :

١ - هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه ؟

٢ - هل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده أم قدرة على الفعل فقط ؟

أما الاستطاعة فهي عند الأشعري مصاحبة للفعل لانها عنده عرضي ، لا يبقى زمانين ، ومن ثم فان الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل ، ولكن ليست الاستطاعة راجعة الى احوال الانسان من صحة البيئة وسلامة الجوارح اللازمة لاداء الفعل وهذه ملازمة للانسان قبل الفعل وعنده ؟ لا يشترط الأشعري هذه الاحوال وانما يقترون وجود الفعل بوجود الاستطاعة .

وينفى الأشعري ان تكون القدرة على الشيء وضده ، لان من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل ان يلزم في وجودها وجود مقدورها ، انه لو قدر الانسان على الشيء وضده لكان معنى ذلك في رايه انه يجب وجودهما (\*) معا في وقت واحد ، وبذلك يكون الانسان مطيعا عاصيا في وقت واحد .

لماذا لا ينسب الفعل صراحة الى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له ؟ يرد الأشعري ان الفعل المكتسب لا يسند الى الله مع انه خالق له ان لا يضاف الى الموجد ما يضاف الى المكتسب ، فالعبد كاتب أو قائم أو قاعد مع ان الله خلق له ذلك وأراد ، لان الله يريد الفعل خلقا ويريده العبد كسبا فجهتا الارادة مستقلتان ومن ثم جاز اجتماعهما جميعا على مراد واحد من غير تعارض .

ويستدل الأشعري على خلق الله لافعال الانسان بقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » ( الصافات : ٩٦ ) ولكن في ذلك خروجا بالاية عن معناها ، بآيات القرآن تفسر في ضوء ما قبلها وما بعدها ، والاية التي قبلها استنكار من ابراهيم لعبادة قومه الاوثان « أتعبدون ما تتحتون والله خلقكم وما تعملون » أي ان الله خلقكم وخلق ما تتحتون من حجارة (\*) .

(١) المرجع السابق ص ٤٦ - ٤٧ .

(\*) سيقا حديث ابراهيم مع قومه لا ينطق بمشكلة خلق الافعال وانما عبادة الاصنام ، وهو يحتج عليهم بان الله خلقكم وخلق الحجارة التي عملتها منها الاصنام ولو كانت الاية تعنى ان الله خلقكم وخلق اعمالكم لكانت عذرا لهم حين يعبدون الاصنام وليكانت حجة لهم لا عليهم .

وكان أولى بالاشعري أن يستدل بالآيات القرآنية التي ذكر فيها لفظ الكسب ، ولنتعرض بعض هذه الآيات لنستدل منها إذا كانت تتسق مع مفهوم الكسب في نظريته أم لا ؟ هل هي تشير الى تأكيد خلق الله لأعمال الانسان أم الى مسئولية الانسان عن أفعاله ومحاسبته عليها ؟ فان كانت الاولى كان معنى ذلك اتساق نظريته مع مفهوم القرآن للكسب ، وان كانت الثانية فمعناه انه التمس لفظا في القرآن وجعله علما على نظريته بعد أن وضعه في غير موضعه .

- « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار »  
 ( البقرة : ٨١ )
- « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم »  
 ( البقرة : ١٤١ )
- « أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب »  
 ( البقرة : ٢٠٢ )
- « ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون »  
 ( البقرة : ٢٨٦ )
- « ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه »  
 ( النساء : ١١١ )
- « ان الذين يكسبون الائم سيجزون بما كانوا يقترفون »  
 ( الانعام : ١٢ )
- « فذوقوا العذاب بما كسبتكم تكسبون »  
 ( الاعراف : ٣٩ )
- « ولكن كذبوا فأخضعناهم بما كانوا يكسبون »  
 ( الاعراف : ٩٦ )
- « ليجزي الله كل نفس ما كسبت »  
 ( ابراهيم : ٥١ )
- « ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس »  
 ( الروم : ٤١ )
- « وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم »  
 ( الشورى : ٣٠ )
- « فأصابهم سيئات ما كسبوا »  
 ( الزمر : ٥١ )
- « كل امرئ بما كسب رهين »  
 ( الطور : ٢١ )
- « ما أغنى عنه ما له وما كسب »  
 ( المسد : ٢ )

آيات كلها تؤكد جانب نسبة الفعل الى الانسان ومن ثم مسئوليته عنه ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب أو فعل ، ليس غريباً إذن أن لا يلجأ الاشعري الى الاستشهاد بآية منها لانه لا يتسق مفهومها مع ما يعنيه من نظريته في الكسب (\*) .

(\*) أما قوله تعالى : « لا يقدرُونَ على شيء مما كسبوا » ( البقرة : ٢٦٤ ) فلا تنفي نفى القدرة وإنما تعني أن الذين يبطلون صدقاتهم بالإن والأتى - كما هو أول الآية - لا ينتفعون بشيء مما فعلوا ( المصحف المفسر لغريد وجدي ص ٥٦ ) كذلك قوله تعالى : « لا يقدرُونَ مما كسبوا على شيء » ( ابراهيم : ١٨ ) أي لن يجدوا مما كسبوا في دينهم شيئاً يوم القيامة ( المصحف المفسر : ص ٢٢٢ ) .

والواقع أن الأشعري لم يكن يحدوه تقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار فيتخذ فيها موقفا وسطا ، وإنما اهتم بمعارضة المعتزلة وتقنين رأيهم في حرية الإرادة ، ومن ثم فإن نظريته قد لقيت معارضة لا من المعتزلة فحسب بل من دوائر أهل السنة ، ومن المعاصرين له من مثلى المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبي جعفر الطحاوي وأبي منصور الماتريدي ، وعدل فيها خلفاؤه من الأشاعرة ولم يوافق عليها الرازي واعتبرها صورة مقنعة من الجبر ، كذلك انتقدها ابن تيمية ، ولو أنه بعد أن قال باستقلال الإرادتين : إرادة الله وإرادة الإنسان أكد الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب كما أكد الإرادة الأولى من حيث الخلق والمشيئة لا يمكن أن تكون نظريته أكثر اعتدالا وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر وأقرب إلى أن تكون وسطا بين الجبر والاختيار .

### امكان تكليف ما لا يطاق :

يتسق رأى الأشعري فيها مع رأيه في الكسب ، فإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاء وجودهما فإنه لا يقبح منه شيء البتة ، ومشية الله مطلقة ولا يسأل عما يفعل ، فجائز منه أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير ، وأن يعذب المؤمنين وأن يثبت الكافرين وأن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا توصف هذه الأنفال منه — أن وقعت — بأنها ظلم ، والله لا يفعل ذلك لأنه صادق في خبره بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين ، وقوله يدخل في باب الأخبار والتقرير ومن ثم الامكان والجواز لا الوجوب والضرورة ، يريد الأشعري أن يهدم مبدا المعتزلة في الوجوب على الله إذ لا يجيب على شيء ولا يستحيل عليه شيء (\*) .

وجائز أن يكلف الله الناس ما لا يطيقون ، غير أنه يفرق بين نوعين من التكليف : ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة أصلا عليه لأنه كتكليف الكفيف أن يبصر وهذا ما لا يكلف الله به ، أما ما لا يستطيع العبد فعله لأنه اختار ضده وصرف الجهد عنه فجائز التكليف به ، وذلك يتسق مع رأيه في الاستطاعة أنها قدرة على الفعل دون ضده إذ العبد عنده مجبور على ما اختاره وذلك هو الجبر الاختياري ، ويستشهد الأشعري بقوله تعالى « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا

(\*) ولكنه إذ أراد أن يهدم مبدا الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما أخبر الله عنه بثواب الطائعين وعقاب العاصين ، لم يرد الأشعري أن يخضع الفعل الإلهي لتقييمات الأخلاق إذ لا يوصف الفعل الإلهي بالظلم في حالة افتراض تعذيب الأطفال وعقاب الأنبياء ولكنه تجاهل أن الفعل الإلهي يوصف بالعدل وبالحكمة وهما من المعايير الأخلاقية .



به ، ( البقرة ٢٨٦ ) ، فلو لم يكون التكليف بما لا يطاق جائزا (٥) لما دعوا  
الله الا يحملهم اياه .

مرة أخرى تجاهل الأشعري صدر الآية ، فأولها ونقلا لرايه مع انه عارض  
المعتزلة على اشتهاؤهم منهج التأويل .

واذا جاز ان يكلف الله ما لا يطيقون فقد اجاز ان يؤلم الاطفال في الآخرة  
مع ان ذلك واقع فعلا لاطفال الكافرين يوم القيامة اغاظة لابائهم ! متجاهلا ان  
« لا تؤذوا أولادكم ولا أولادكم » ، ولأنه مالئ فليس فوقه من يرسم له الرسوم ويحدد له الحدود  
ولا من يبيع له شيء أو يخطر عليه شيء ، فإذا كان هذا هكذا لم يتبع منه  
شيء (١) .

### الايمن :

الايمن عند الأشعري هو التصديق دون العمل ، ومن ثم فهو يعارض  
المعتزلة في اشتراطهم العمل لاكتساب الايمان كما يعارضهم في المنزلة بين المنزلتين  
باعتراض شكلي أكثر منه موضوعي ، اذ لا يجوز ان يقال ان فاعل الكبيرة  
لا مؤمن ولا كافر (٢) ، وإنما الفاسق من اهل القبلة مؤمن بايمانه فاسق  
بنفسه وكبيرته ، واذا كان الفاسق مؤمنا قبل نفسه بتوحيده فحدث الزنا بعد  
التوحيد لا يبطل اسم الايمان الذي لم يفارقه .

ومع ذلك يرى الأشعري انه لا يستحق اسم « المؤمن » من اعتقد تقليدا ،  
وان كان بطبيعة الحال لا يسمه مشركا ولا فاسقا ، وإنما اشتراط لصحة الايمان  
ان يعرف الحق معتقدا بالتوحيد والنبوة وحدوث العالم .

واذا كان الأشعري قد وافق المعتزلة في عدم جواز الايمان بالتقليد ، وفي  
ذلك تسليم منه بدور العقل في الاعتداء الى الايمان فذلك لان القرآن قد اذان  
المشركين في تبرير شركهم بقولهم : هذا ما وجدنا عليه اباؤنا ، ومن ثم أصبح  
التقليد من قرائن الشرك الذي يجب ان يبرأ ويتبرا منه من وصف باسم الايمان .

(٥) تجاهل الأشعري ان أول الآية صريحة في عدم التكليف : « لا يكلف الله نفسا الا  
وسمها ، وتجاهل مبداء الذي أعلنه في خصومته للمعتزلة ان يكون كلام الله على ظاهره  
لا يفرجه من العموم الى الخصوص الا بحجة ظاهرة ، فالآية تليد العموم ، أما القصد من الدعاء  
لحسب ما ورد في التفسير : ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا من العذاب عاجلا أو آجلا ،  
أو ربنا ولا تحملنا من العبادات - كالصلاة خمسين صلاة في اليوم والدابة كما كانت متفرض  
على المسلمين - وان كان الله لا يكلف احدا ما لا يطيقه أو ربنا ولا تسدد علينا ان ضيقنا على  
انفسنا كما ضيق بنو اسرائيل على انفسهم في طلب اوصاف البقرة لفسد الله عليهم جزاء  
عنادهم ( راجع مجمع البيان للطبرسي ج ١ ص ٢٩١ ) .

(١) الأشعري : اللغ ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٧٠

## تعقيب :

هذه خلاصة آراء أبى الحسن الأشعري الذى اليه انتسب الخلف من أهل السنة والجماعة وهم يشكلون غالبية المسلمين ، وهى آراء فى أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة لجمهور المسلمين على مدى السنين والقرون الى حد أن يتهم من خالفه بأنه من أهل الأهواء والبدع ، فلا يمكن أن يكون رأى الدين القول بالكسب والتكليف مالا يطاق أو تعذيب أطفال المشتركين يوم القيامة اغاظه لأبائهم أو أن الإيمان مجرد تصديق ، والقول برؤية الله يوم القيامة مسألة خلافية لا يكون المخالف فيها مبتدعا ولا زائفا ، وإثباته الصفات اقرب الى التجسيم منه الى التنزيه اللائق بحق جلال الله ، حقيقة أنه وفق فى تقديم حل لمشكلة « كلام الله » ، ولكن لا نعدو الحق اذا قلنا أن آراءه لا تشكل عقيدة أهل السنة يتهم المخالف لها بالزيغ والبدع والضلال ، ولكن ما سر الانتصار الساحق لمذهبه وتمكن آرائه لدى جمهور المسلمين حتى انتسب أغلبهم اليه ؟ يفسر ذلك بعدة عوامل :

١ - أفول نجم المعتزلة : كان التيار جارفا قبل ظهور الأشعري فى العداة للمعتزلة ، وبما أوقفهم من المحنة وربما لأنهم اغفلوا العاطفة فى آرائهم فلم يستميلوا السامة ، بل ربما أثارت بعض أقوالهم مشاعرهم كالقول بعدم جواز شفاعة النبي لأهل الكبائر ، وعدم نفع الدعاء أو الاستغفار أو قراءة القرآن على أرواح الموتى اذ يموت الانسان ينتهى عمله وإن ليس للانسان إلا ما سعى (\*) .

(\*) قوله تعالى : « وإن ليس للانسان إلا ما سعى » وقوله : « ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون » وقول الرسول : « إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له » .

يرى أهل السنة أن الانسان لا يملك إلا سعيه ولكنه مع ذلك جائز أن ينتفع بسعى غيره أن وهبه له كالذى يحج أو يصوم عن قريبه دون أجره .

أما استئجار مقرئ لقراءة القرآن وأهدائه للميت فهذا ما لم يفعله أحد من السلف ولا أوصى به أحد من أئمة الدين ولا رخص فيه ، ولم يصح عن أحد من الأئمة المشهورين انتفاع الميت بقراءة القرآن عنده ، ولو أوصى بأن يعطى شيء من حاله لمن يقرأ القرآن عند قبره فالوصية باطلة . واختلف العلماء فى قراءة القرآن عند القبور على ثلاثة أقوال :

- ١ - فمن قال بكراهتها كابى حنيفة ومالك وأحمد .
  - ٢ - ومن قال لا بأس بها كمحمد بن الحسن وأحمد فى رواية ، استدلوا بما نقل عن عبد الله بن عمر أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها .
  - ٣ - ومن قال لا بأس بها وقت الدفن فقط فى رواية عن أحمد .
- « شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية » لسيد الدين بن أبى الجنى ( ت ٧٩٢ هـ )

وان أفل نجم المعتزلة منذ أواخر القرن الخامس فقد خلقوا فراغا أفسح المجال لظهور فكر معتدل يلتمس سبيل النقل أكثر مما يعتمد على العقل ، لان النقل يورث في القلب قداسة بينما العقل يثير في الفكر جدلا ، والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التي تشيع في القلب جلال الدين ويسأون الفكر الذي ينزع بهم الى الجدل ، ومن ثم عجز المعتزلة كما عجزت كل طائفة تنزع منزع العقل في كل دين ان تجعل من آرائها عقيدة للناس ، بل بلغ الامر - وخصوصا في عصور التدهور - ان اتهمت النزعات العقلية في كل دين بالانحراف تحت اسم الهرطقة في المسيحية واهل الاهواء والبدع في الاسلام .

٢ - منهج الاشعري : التمس الاشعري الحلول الوسطى في القرن الرابع الذي ساد التماس الحلول الوسطى في شتى مظاهر الفكر : في الفقه بين اهل الراي واهل الحديث ، وفي الشريعة بين الفقهاء والصوفية ، وفي الفلسفة بين الفلسفة والدين ، فكان لابد للناس من مذهب بين عقلانية المعتزلة وظاهرية الحنابلة ، والناس كما قلنا يريدون ديناً يعتقد ويعتق لا فكراً للبحث والتأمل ، وقد حرص الاشعري على ان يقدم نظرياته مؤكدا التزامه بما قال به ائمة الفقه وعلى رأسهم الشافعي واحمد بن حنبل ، ومن المعلوم مكانة ائمة الفقه لدى المسلمين ، بصرف النظر عن حقيقة ما نسب به ، اذ لم يكن لهم لنفورهم من الكلام غير آراء متفرقة فيه فضلا عن ان تمكنهم في الفقه لا يحنى بالضرورة شرعية آرائهم الكلامية الى حد تكفير المخالفين ، ولكن الاشعري حرص على ان يؤكد اجماعا بين اوائل المسلمين صحابة وتابعين وائمة الفقهاء في كل المسائل التي عالجها في الكلام ثم ان يقدم مذهبه موافقا لهم تابعا لرايهم غير مبتدع في شيء : نقضيته الرئيسية التي يستهل بها معظم نظرياته : هذا ما قال به الائمة واجمع عليه المسلمون . وهو بهذا قدم مذهبه للناس على انه عقيدة تعتق لا فكرا يقتنع به كما كان يفعل المعتزلة ، ولكن الناس بعد اجهاد الفكر في آراء لزم عنها مشاحنات وخصومات وعداوات كانوا في القرن الرابع قد جنحوا الى ما يخلدون اليه من امر العقيدة ، هكذا تهيات لابي الحسن الاشعري الظروف وليس الامر كما صورته اتباعه مجرد انتصار على شيخه في بعض المسائل .

---

تعقيب : اذا كان الجمع عليه كرامة قراءة القرآن على الميت فما بال اقامة المراقب وازعاج الجيران بالميكروفونات وتنافس المقرئين في حسن الصوت . انها بدعة مكرومة وعادة مردولة ربما انفردت بها مصر اذ لا اعرف لها نظيرا في بلد عربي او اسلامي .

٢ — وشخصيات الأشاعرة من بعد : ولكن بم يفسر انتشار مذهبه (\*) دون مذهبي معاصريه من أصحاب الحلول الوسطى : الطحاوى والماتريدي ؟ الواقع ان الفضل في ذلك لا يرجع الى الاشعري نفسه بقدر ما يرجع الى ما تهيأ للمذهب من شخصيات كان لها اكبر الإثر في فكر المسلمين بعمامة واهل السنة بخاصة وعلى رأسهم الامام ابو حامد الفزالي حجة الاسلام الذي يرجع اليه الفضل في توطيد المذهب والتمكين له وتمثيله لرأى الاسلام ثم ابن تومرت مهدي الموحدين الذي مكن لمذهب الاشاعرة بديلا عن الظاهرية في المغرب .

---

(\*) يفسر الاستاذ أحمد أمين انتشار مذهب الاشاعرة بمناصرة دولة السلاجقة للمذهب ، والسلاجقة من اهل السنة وقد أعقوا البويهيين الذين كانوا شيعة ، ولكن مناصرة الدولة لا تكفى وليس صحيحا ان الناس يمالئون الدولة ويعتقدون مذهبها ترضاها والا لاعتنق الناس مذهب المعتزلة زمن المأمون ، بل ان الاشاعرة قد لقوا اضطهاد السلطان السلجوقي طغرل بك : وقوله لا يفسر سيادة المذهب الى اليوم .



## ٢ — أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)

سبقت الإشارة الى أن الاشعرية وإن كانت نسبتها الى أبي الحسن الاشعري ، فإن فضل بقائها وتمثيلها لجمهور الخلف من أهل السنة الى اليوم لا يرجع اليه بقدر ما يرجع الى اتباع . ويعد الباقلاني (\*) من أهم شخصيات المذهب الذين أسهموا في تطويره منهجا وموضوعا ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : وكثر اتباع الشيخ أبي الحسن الاشعري واقتنى طريقته من بعده تلميذه كابر مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقته ومذهبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والانظار وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء وإن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها ، وإن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول — فجاءت هذه الطريقة من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية — ثم يذكر ابن خلدون أن صور الأدلة لم تكن ظاهرة في الملة وأنه لو ظهر منها شيء

---

(\*) هو أبو بكر محمد بن الطيب محمد ، القاضي المعروف بالباقلاني أو ابن الباقلاني وله بالبصرة وسكن بغداد ، سمع الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي ، وأبي محمد بن ماسي . وأبي أحمد الحسين النيسابوري ، وقد أخذ الفقه على أبي بكر الأبهري ، أما علم الكلام فقد درسه على يد أبي عبد الله بكر بن مجاهد ( البصري الطائي ) وأبي الحسن الباطني تلميذي أبي الحسن الاشعري ( راجع تبیین کذب المفتری - ص ٢١٧ ) . كان مالكي المذهب .

درس الباقلاني ببغداد وكانت له حلقة كبيرة من التلاميذ وقد اشتهر بالقبرة على الجدل وإقحام الخصوم من الشيعة والمعتزلة . وقد عرف بالتطويل في المناظرة الى حد يتعذر على الخصم أن يجاريه . وكان واسع العلم كثير الحفظ الى حد أن كان يرد على مصنفات الخصوم دون حاجة الى الرجوع الى مؤلفاتهم .

تولى الباقلاني منصب القضاء ولذا عرف بالقاضي ولكن لا يعرف البلد الذي ولى فيه القضاء . بعث به عضد الدولة البديهي في حقارة الى باسيليس الثاني امبراطور بيزنطة عام ٣٧٢ هـ . ذلك أن أحد الثائرين على الامبراطور ( يرداس اسكليريديس ) قد لجأ الى عضد الدولة ليستعين به على الامبراطور فبعث الأخير بوفد الى عضد الدولة الذي أكرم الوفد .

فانه يأخذ بها المتكلمون للابستها للعلوم الفلسفية الميسنة للعقائد الشرعية بالجملة ومن ثم فقد كانت مهجورة عندهم حتى جاء القاضي أبو بكر الباقلاني (١) .

وفي توضيح منهج الباقلاني يقول محققا (\*) كتابه « التمهيد » : اما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني (\*\*) فقد كان في التنهيج وفي بناء مذهب الاشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التي تبني عليها الادلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض .

ولعل هذا النسق المتكامل في الجدل هو ما جعل ابن تيمية يعده افضل المتكلمين المنتسبين الى الاشعري ليس فيهم مثله قبله ولا بعده ، على انه من ناحية اخرى نجده متهما من بروكلمان انه ادخل في علم الكلام افكارا جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية او من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل فكرة الجوهر الفرد والخلاء والقول بان العرض لا يحتمل العرض وانه لا يبقى زمانين (٢) ، والواقع أن الباقلاني يعد أول الاشاعرة الذين اقحموا الموضوعات الطبيعية في دعم الكلام الاشعري اقحاما قصدا به اثبات عقائد ايمانية وانه كيف — ان جاز القول — فلسفة الطبيعة تكييفها مذهبيا اشعريا .

ونظرا لهذا المنهج من قيمة في تطوير المذهب الاشعري فانه يحسن

---

= ثم رد عليه بوقد من أعجبائه القاضي أبو بكر الباقلاني إذ أدرك عضد الدولة أن الحديث لا بد أن يصبح مناظرة حول الاسلام والمسيحية وكان الباقلاني من أعلم رجال عصره بمسائل الخلاف بعامة وبالعقيدة المسيحية بخاصة : وقد جرى بين الامبراطور ومعه البطريرك وبين الباقلاني حوار طريف عن معجزة النبي بأنشقاق القمر وعن شخص المسيح ( ابن الله أم عبدالله ) وعن معجزاته ، لم يجد البطريرك بدا من أن ينصح الامبراطور بأن يعجل بإرجاع الباقلاني ووفد المسلمين حتى لا يفتنن به النصارى ( تخرج العراقي عن بلدك من يومك أن قدرت والا لم أمن الفتنة به على النصرانية راجع المحاورات وحجج الباقلاني بكتاب التمهيد في ذيل التحقيق من ٢٤٢ - ٢٥٩ .

(١) وابن خلدون ، المقدمة ص ٢٢٦

(\*) المرحوم الاستاذ محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(\*\*) الباقلاني : مقدمة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة : ص ١٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢

قبل عرض تطويره للموضوعات الكلامية عما كانت عليه لدى أبى الحسن الأشعرى سواء موافقا موضحا أم مخالفا معارضا أن نشير إليه توضيحا لما ذكره عنه ابن خلدون .

يستهل الباقلانى كتابه « التمهيد » وكذلك كتابه « الانصاف » بالحديث فى المعرفة أو بالأحرى المبادئ التى يجب معرفتها مما لا يتم النظر فى معرفة الله وصفاته إلا بها — وهو مدخل منهجى ربما كان أول من ابتكره من المتكلمين — فيشير الى حقيقة العلم ومعناه والفرق بين علم الله القديم وعلم الانسان المحدث، اما علم الانسان المحدث فمنه البديهي الضرورى ومنه النظرى الاستدلالي . ويتناول أنواع الاستدلال لا على سبيل البحث المنطقى وانما الكلامى ليؤكد القضايا التى يتبناها ، واما علم الله فليس ضرورة ولا استدلالا .

والعلم هو معرفة المعلوم على ما هو به ، ويشير الباقلانى الى اقسام المعلومات : من معلوم موجود ومعلوم معدوم ، ويميز فى الموجودات بين القديمة والمجدثة ، وفى حديثه عن الموجودات المجدثة تسنح له الفرصة لعرض نظريته فى الجزء الذى لا يتجزأ ، اذ المحدثات تنقسم الى جسم مؤلف وجوهر فرد وعرض وهو يهدف من ذلك الى اثبات حدوث العالم ، ثم ينتقل الى اثبات وجود الصانع باعتباره علة العالم ولا بد لكل معلول من علة ، واذا اثبت وجود الله يذكر صفات الذات : واحد حى عالم قادر مريد سميع بصير متكلم ، ثم صفات الفعل فيبين انه تعالى لم يصنع العالم لغرض دعاء ولا لخلعة اوجبت الخلق وانما يفعل عن ارادة حرة ، مستقلة لا بضرورة طبيعية ، ثم يغتم الفرصة للرد على اصحاب الطوائف الذين يجعلون الاجسام امعالا تصدر عنها لطبع ذاتى فيها بينما لا يكون الفعل الا عن « حى » عالم قادر ، ثم يعرض نظريته التى اصبحت من اهم ما عرف عن آراء الاشاعرة فى الفلسفة الطبيعية واعنى به انكار التلازم الضرورى بين « العلة والمعلول » وارجاع هذا التلازم الى « العادة » وبذلك لا تصبح معجزات الانبياء خرقا لقوانين ضرورية حتمية فى الطبيعة ، وانما تتسق مع « الامكان » الذى يسمح به إلغاء الضرورة والقول بالعادة .

واذا كانت الاجسام لا تفعل طباعا فكذا لا تؤثر الكواكب على ما يجرى فى الكون سواء سحابة الافراد ام نجوستانهم كما يدعى المنجمون او تأثير العقول المحركة للاجرام على العالم الادنى على نحو ما يزعم الفلاسفة فهذه دعوى لا برهان عليها .

ثم ينتقل للرد على أصحاب الديانات الاخرى من المجوس القائلين بالتثنية الى النصرى في اعتقادهم التثليث الى اليهود في افكارهم نسخ الشرائع ثم البراهمة في انكارهم النبوات مثبتا بعث الرسل واعجاز القرآن وصدق نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام .

حتى اذا قرغ من أصحاب الديانات المخالفة انتقل الى المذاهب الاسلامية لمخالفة فيفصل القول في الصفات والاحوال للرد على المجسمة ثم في الاخبار واقسامها وشروطها للرد على الشيعة الذين يؤكدون ورود الخبر بالنص من النبي على (١) .

هكذا نجد نسقا متكاملا في الكلام شاملا معظم موضوعاته في ترابط محكم واستدلال قوى يعطى انطبعا بتقدرة صاحبه على التطويل في المناظرة (\*) وطول في الحوار على خلاف ابي الحسن الاشعري الذي كان قصير النفس الى حد تنفك في مقالاته الاراء الى حد محيب او الى حد يعوض فيه قصوره في الاستدلال بالاكثر من التشبيهات اضعف انواع الاستدلال واكثرها تمويها ، اما الباقلاني فكان ممتلكا لناصية الجدل — وقد انتج بلائه في ذلك بأساليب المعتزلة — متمكنا من الاساليب اللازمة للحجاج (\*\*) من الدليل الحاصر — حصر موقف الخصم بين قضيتين لا ثالث لهما لابطالهما معا (\*\*\*) ، الى مقابلة الاشكال بالاشكال (\*\*\*\*) ، او معارضة نظرية الخصم بنظرية اخرى او بيان ما يلزم عن رأى الخصم من نتائج فاسدة فضلا عما وهبه من قوة اذكرة وحضور بديهية (٢) .

(١) راجع التمهيد والمقدمة التي كتبها عن منهجه محققا الكتاب ( الخضيرى وابو ريدة ) وراجع أيضا فلسفة الفكر الدينى لويىس جارديه وجورج قنواى ص ٢٧٢ - ٢٨٥ .  
(\*) يقول عنه ابن خلكان انه كان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك . وقد جرت بينه وبين ابي سعيد الهارونى مناظرة أكثر فيها الباقلاني الكلام وانسحب ثم طلب من خصمه ان يعيد ما قاله هو فتعداه خصمه ان يعيد الباقلاني نفسه ما قال من كلام فان فعل سلم له بصحة كل ما قال ! ( ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ٤٠٠ .  
(\*\*) لولا طول بآعه في الجدل لما اختاره عضد الدولة ( الشيعى والباقلاني سنن ) ليؤخذه الى امبراطور بيزنطة .

(\*\*\*) في حوار مع البطريك امام الامبراطور بيزنطة قال لينفى صلب المسيح : ان كان المسيح قد علم مسبقا انه سيصلب ويفعل به اليهود ما فعلوه فانه ليس بحكيم لأن الحكمة تصنع من التعرض للبلاء وان لم يكن يعلم ذلك فليس باله .  
(\*\*\*\*) حين سأل الامبراطور عن خبر انشقاق القمر للنبي : لو كان خيرا صحيحا فلماذا لم يشتهر ذلك بين المشركين ولم يتناقلوه ولم يسلموا عنده فرد الباقلاني : كما لم يشتهر حديث نزول المائدة ولم يتناقله اليهود ولم يؤمنوا عنده .

(٢) مقدمة التمهيد ص ٢٥ .



ان اهم اثر خلفه الباقلاني في تطوير المذهب الاشعري هو هذا النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام ، وقد احتذى حذوه معظم من جاء بعده من متكلمي الاشاعرة ، انه يعد بحق المؤسس لعلم الكلام السني الذي نقل الحجاج مع المخالفين الى ميدان العقل النظري ، وقد كان هذا ينقص من سبقه من الاشاعرة بسبب نقص التكوين الفلسفي والقصور عن طريق الاستدلال ، اما الباقلاني فقد وضع طريقة الجدل الكلامي لمن جاء بعده :

### مؤلفاته :

كان الباقلاني غزير الانتاج فقد ذكر له قاضي عياض تسعا وتسعين كتابا في مسائل الكلام واصول الفقه واعجاز القرآن (\*) ، وقد بقي من كتبه :

١ - اعجاز القرآن : وقد طبع عدة مرات آخرها عن دار المعارف ضمن مجموعة من ذخائر العرب .

٢ - التمهيد في الرد على الملحده المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (\*\*) وقد نشره المرحوم محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده عام ١٩٤٧ عن مخطوط ناقص ثم نشره الاب ريتشارد مكارثي اليسوعي عن مخطوطات كاملة ولكنه اسقط الابواب المتعلقة بالامامة وقد صدرت نشرته ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد ١٩٥٧ (\*\*).

٣ - الانصاف في اسباب الخلاف : نشره محمد زاهد الكواري عام ١٣٦٩ هـ وهناك مؤلفات لازالت مخطوطات مثل :

١ - داية المسترشدين ، والمقتع في اصول الدين

٢ - مناقب الانبياء ونقض المطاعن عن سلف الامة .

٣ - البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين .

### مذهبه :

#### اولا - في العلم والمعلوم :

( ١ ) في العلم : العلم هو معرفة المعلوم على ماهو به : ولم يقل : معرفة

(\*) يمكن الرجوع لمعرفة اصماء مؤلفات الباقلاني الى كتاب قاضي عياض : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام هذه الامام حاكم او الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب المسلمين ج ١ ص ٨٥ - ٨٧ فيما يتعلق بنشرات كتب الباقلاني التي بقيت .

(\*\*) يصف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتاب التمهيد بأنه اول متن مفصل شامل لموضوعات علم الكلام وانه النموذج الذي احتذى في ترتيب موضوعاته من خلف من الاشاعرة كالبغدادي في اصول الدين ، والمشهورستاني في نهاية الاقدام ، وامام الحرمين في الارشاد والشامل ، والدواني في شرح ( العقائد العضدية ) وكذلك النسفي ( العقائد العضدية ) .

الشيء ، لان العلم يشمل الشيء ( اى الموجود من وجهة النظر الاشعرية ) وما ليس بشيء ( اى المعدوم ) — فالعلم يشمل الموجود والمعدوم معا .

والعلم نوعان : علم قديم وهو علم الله تعالى ، وعلم مخدث وهو علم المخلوقين ، وعلم المخلوقين ينقسم قسمين : علم ضرورة ويدرج الباقلانى المعرفة الحسية والوجدانية فضلا عن العلم مع القوانين الضرورية كاستحالة الجمع بين التقيضين تحت العلم الضرورى — ثم علم نظر واستدلال ، ويركز الباقلانى على قياس التمثيل — او قياس الغائب على الشاهد منهج الاصولين (\*)

( ب ) فى العلوم : يتعلق العلم كما سبقت الاشارة بالموجود والمعدوم ، والموجود هو الشيء الثابت الكائن اما المعدوم فهو ما ليس بشيء ، وينقسم المعدوم الى خمسة انواع :

- ١ — المستحيل المقتضى وقوعه كاجتماع التقيضين .
  - ٢ — غير الموجود حاليا ولكن سيوجد فيها بعد كقيام الساعة والجزاء من ثواب او عقاب مما اخبر الله انه سيفعله .
  - ٣ — غير الموجود حاليا ولكنه موجود فى الماضى كفعالنا الماضىة مما وقعت فى امسنا ثم مضت وانقضت .
  - ٤ — معدوم فى الماضى وفى المستقبل اذ اخبر الله انه لا يكون وان كان فى مقدوره ان يكون كرد اهل المعاد الى الدنيا .
  - ٥ — الممكن وهو ما يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ؛ فذلك فى علم الله المغيب على الاتساع .
- اما الموجودات فعلى ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده اول ، ولفظ قديم يعنى لغويا المتقدم فى الوجود على غيره ، من ثم فهو يشمل ما هو اقدم وما له لاحق فى الوجود ، والمعنى الاول يشير الى الله تعالى .
- والمحدثات ثلاثة اقسام : جسم وجوهر وعرض ، فالجسم هو المؤلف

(\*) يرى الدكتور عبد الرحمن بدوى ( مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٥٩٨ ) ان الباقلانى لا يستخدم اصطلاحات اهل المنطق بل ما يرد فى كتب اصول الفقه ويدل ذلك بثبوت بضاعته فى المنطق والفلسفة ، ولكن الباقلانى متكلم وليس بمنطقى ولا فيلسوف اى انه اذا عرض للاستدلال وانواعه فانما هدفه ان يكون ذلك مدخلا لأرائه الكلامية التى ينحصر بها الدين ومن ثم اهتم بذكر الاستدلال بالنظير دون الاستدلال بالقياس الأرسطى ولذلك كان ما يذكره على حد تعبير الدكتور بدوى شبيها بما يرد فى كتب اصول الفقه .

والجوهر هو الذى يقبل الاعراض والعرض هو ما يصح بقاؤه ، وهو يعرض في الجوهر والجسم ، والاعراض مثل الالوان والطعوم والسرائح والحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز .

ثانيا : الله :

( ١ ) الموجودات محدثة : بهدف الباقلانى مما سبق اثبات حدوث الموجودات من اجسام وجواهر واعراض وانها تحتاج الى محدث لها وهو الله ، ودليل حدوث الموجودات في العالمين العلوى والسفلى ان الاعراض حادثة طارئة اذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة ، والاجسام لا تنفك عن الاعراض أى الحوادث ، اذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم بأسره محدث .

( ب ) لكل محدث محدث ( اثبات وجود الله ) : لكل محدث محدث بالضرورة كما انه لا كتابة بدون كاتب ولا صورة بدون مصور ولا بناء الا وله بان وهكذا نوجب ان تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها .

والموجودات في نظام ، فيها المتقدم وغيها المتأخر ، وليس ذلك من تلقاء ذاتها فلا بد من مقدم جعلها حين وجدت وفقا لمشيئته .

وكل موجود مؤلف بشكل معين ولا يمكن ان يكون هذا هكذا الا بمؤلف قصد كونه كذلك .

واذا كان الحى كان في البدء مواتا فانه لا يصير حيا بغير حى قادر .

( ج ) « ليس كمثله شيء » : وصانع المحدثات لا يكون شبيها بها لا في الجنس ولا في الصورة ، فلا يجوز ان يكون محدثا والا احتاج الى محدث ولتسلسل الامر الى غير نهاية ولاستحال وجود شيء من المحدثات ، ومن ثم بطل قول الدهرية ان الحوادث لا اول لوجودها .

ويشير الباقلانى الى ان صانع العالم واحد مستندا الى دليل التمانع المستمد من قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ( الانبياء : ٢٢ ) . وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض « المؤمنون : ١١ » ، وقد اشار الاشعرى من قبل الى نفس الدليل .

( د ) صفات الذات وصفات الفعل : الله عالم قادر حى مريد سميع بصير

عالم ، اذ لا يصح أن يتصف الله باضدادها ، وهو لم يزل عالما قادرا حيا مريدا سميعا بصيرا متكلميا ، هذا ما ذهب اليه الاشعري ولكن الباقلاني يضيف اليها البقاء والوجه والعينين واليدين .

اما صفات الفعل فهي الدالة على افعاله تعالى وهي الخلق والرزق والعدل والاحسان والتفضل والانتعام والثواب والعقاب والحشر والنشر ، وكل صفة كان سبحانه موجودا قبل فعله لها .

( هـ ) صلة الذات بالصفات : لعل من اهم ما يميز فكر الباقلاني تحديده الدقيق للمصطلحات تحديدا يخلص منه الى الاراء التي يريد أن يبثها ، من ذلك صلة الذات الالهية بالصفات ، يميز الباقلاني بين الصفة والوصف او بالاحرى الموصوف ، فالصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف او يكون له ويكسبه الوصف او النعت الذي يصدر عن الصفة ، وقد تكون الصفة طارئة في الموصوف كالسواد والبياض والارادة والكراهية وقد تكون لازمة له فتكسب الموصوف وصفا يخالف من ليست له هذه الصفة اذا كانت طارئة به ، كوصف البساري بالعلم والقدرة والحياة والكلام والارادة (١) .

اما الوصف كقولنا عن الله انه عالم حي قادر منعم متفضل فهو غير الصفة لان الوصف قضية يحكم عليها صدقا او كذبا بينما الصفة اسم مفرد لا يحتل الصدق والكذب ، ومن ثم فكل وصف صفة . اي كل موصوف له صفة ولكن ليست كل صفة وصفا .

بهذا يهدف الباقلاني الى نقد راي المعتزلة حين وحدوا بين الذات والصفات وجعلوا الصفات عين الذات اذ الذات موصوفة بصفات لازمة لها دوما ، ولكن ذلك لا يعنى أن تكون الذات هي الصفات او أن يكون « العلم » او « القدوة » او الحياة هي الله .

على انه اذا كانت الصفة ليست هي الوصف او الموصوف فليس الامر كذلك في الاسم والمسمى ، اذ راي اهل الحق — ويعنى الباقلاني بذلك الاشاعرة — أن الاسم هو المسمى بينما ذهب المعتزلة الى ان الاسم غير المسمى ، وقد استند الباقلاني في رايه الى قول اللغويين كما استشهد ببعض الايات ، كقوله تعالى : « ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » ( يوسف : ٤٠ ) فأخبر تعالى أنهم يعبدون أسماء وهم انما

(١) الباقلاني : التمهيد ص ١١٢ — ٧١٤ .

(١) المرجع السابق : ص ٢٢٧ وما بعدها .



يبدوا الأشخاص ، وقوله تعالى : لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الانعام ١٢١) أى مما لم يذكر الله عليه ، فالأسماء بذلك هي المسميات .

وليس من تعارض بين رأى الباقلانى فى التفرقة بين موقفين : موقفه من الصفات اذ ميز بين الصفة والوصف — او الموصوف — وموقفه من الاسماء اذ وحد بين الاسماء والمسميات ، حقيقة ان اسماء الله تعبر عن صفاته ، ولكن أسماء الله على ضربين : ضرب منها هو هو تعالى اذا كان عائدا الى ذاته مثل كونه موجودا وشيئا وقديما وواحدا ، وضرب آخر هو اسم الله تعالى يعبر عن الصفة الحاصلة له ، كقولنا عالم يعبر عن العلم الحاصل له ، فالصفة هنا غير الوصف او الموصوف ، ولكنها اسماء له ولا يقال هي غيره لاستحالة مفارقتها له .

أما ما كان من الاسماء راجعا الى اثبات صفة من صفات فعله ، ككونه عدلا محسنا متفضلا فهي غيره ، لانه كان له سبحانه وجود متقدم على وجود من عدل او احسن او تفضل عليهم .

فى ضوء ذلك يفسر الباقلانى رأى الأشاعرة ان صفات الله لا هي ذاته ولا هي غيره ، لا هي ذاته اذ الصفة ليست هي الموصوف ، ولا هي غيره اذ الاسم هو المسمى ولا يكون الاسم غير المسمى ، الذات الالهية مسمية باسماء : عالم قادر ، حى ... ومن ثم فلا تفرقة بين الاسم والمسمى ، والذات الالهية موصوفة بصفات : العلم ، القدرة ، الحياة ... فلا تكون الذات هي العلم او القدرة او الحياة .

و — الله يريد للخير والشر معا مقدر لهما : يستند موقف الأشاعرة بصدد صلة الله بالانسان الى قضيتين ، وان اشار اليهما الأشعري الا ان الباقلانى قد زادهما ايضا :

القضية الاولى : انه مع تنزيه المعتزلة الله عن صفات المخلوقين فانهم اطلقوا الاحكام التقديرية على افعال الله مع ان ما يجرى على افعال البشر من احكام وتقديرات لا يصح ان تجرى على افعال الله ، ان قاعدة قياس الغائب على الشاهد ليست مطلقة فى مدى انطباقها فهي لا تصدق على مجرى الحوادث بجميع انواعها ، ومن ذلك افعال الله ، ان حكم الذات الالهية لا يتفق مع غيرها الا فيما يتعلق بأحكام الماهيات (١) ، يترتب على هذه التفرقة مجمل معتقدات الأشاعرة ، فالقديم قد فعل العالم لا لعة او غاية ، لان العلة مقصورة على جر المنافع ودفع المضار وذلك كله غير جائز عليه ، والله يريد لكل ما فى العالم

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٢٢ .

من شرور وفساد وظلم دون أن يلزم عن ذلك وصفه سبحانه بالسفه ، لأن في ذلك قياسا للغائب على الشاهد أو إطلاق أحكام تجرى على الأفعال الانسانية لا يصح إطلاقها على الأفعال الالهية ، وجائز من الله تكليف ما لا يطاق أو إيلام الأطفال يوم القيامة دون أن يفيد ذلك الجور من الله ، ورؤية الله ممكنة يوم القيامة دون أفادة الجسمية ، والأفعال تحسن أو تقبح لأمر الله بها أو نهيه عنها ، ولا يوصف الأمر الالهي بالحسن أو القبح ، فقد أمر إبراهيم بذبح ابنه ولا يوصف أمره بالسفه أو القبح (\*) ، وإذا خلق أفعال العباد فإن الأفعال مع تلك تنسب إلى العباد لا إلى خالقها ، وقدرة الله مطلقة ومشيئته شاملة لا يحدها الحدود ولا ترسبها الرسوم لأنه ليس فوقه أمر ولا يسأل عما يفعل (١) .

القضية الثانية : في أنه لا مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفة الله وتسميته ، وإنما يعلم ذلك بفضل من جهة أي بنص من كتاب أو سنة ، ولهذه القضية جانبان : جانب إثبات الصفات الخبرية لله كاثبات الوجه واليدين والعين والجنب والساق من غير تأويلات المعتزلة ، كذلك إثبات الاستواء ليعنى الاستيلاء ولكن دون تجسيم الجسمية في أفادة المماسية بين الله والعرش ، كذلك يوصف الله بأنه يغضب ويرضى ويحب ويبغض ويوالى ويعادى دون أفادة التغير في الذات الالهية وإنما مجرد ارادة النفع أو الضر ، أما الجانب الثانى فهو انكار إطلاق أية تسمية لم ترد في القرآن الكريم أو الحديث الشريف فلا يوصف الله تعالى بالعقل كما لا يوصف بالشهوة حتى أن قصد بذلك ارادته لانفساله (٢) .

### ( ز ) الله : فى السماء :

معلوم رأى المعتزلة : أن الله في كل مكان بمعنى أنه لا يحده مكان ليعنى وحدة الوجود — مادية أو روحية ، معلوم رأى المقاتلية والحنابلة أن الله في السماء إذ يستحيل أن يكون الله في أماكن من الأرض كاجساد البشر واجوانهم أو في الأماكن التى يترفع عن ذكرها ، واستند الحنابلة إلى آيات : « أأنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ... أم أنتم من فى السماء أن يرسل عليكم

(\*) يقول الباقلانى : أمر الله إبراهيم أن يذبح ابنه ولم يرد ذلك منه بل نهاه عنه بعد أمره به . ولو كان قد ذبحه لما كان للافتداء معنى ولو كان عامورا بالاصحاح وامرار السكين فقط لم يكن ذلك امتحانا منه ولو كان قد ذبحه ثم التزم موضع الذبح لما كان للفداء معنى ولا للبلاء معنى من ٢٨٢ التمهيد .

(١) المرجع السابق من ٢٤١ .

(٢) الباقلانى : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به من ٢٩ .

حاصبا « ( الملك : ١٧ ) « اليه يصعد الكلم الطيب » « يخافون ربهم من  
موقفهم » .

ولا يفارق الباقلاني الحنبلة في شيء بهذا الصدد ، فهو يذكر نفس ادلتهم  
النقلية والعقلية ويشير الإلزامات التي اثارها ابن حنبل على الجهمية ، ويضيف  
الى ذلك انه لو كان في كل مكان لوجب ان يزيد بزيادة الاماكن وينقص بتقصاتها  
ويعدم بعدمها ولوجب ان نتجه اليه نحو الارض(\*) والى وراء ظهورنا وعن ايماننا  
وشمائلنا بالدعاء ، اما قوله تعالى : وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله «  
( الزخرف : ٨٤ ) انما يدل على انه اله معبود في السماء والارض دون ان يعنى  
انه موجود او حال في الارض ، وليست آيات « المعية » الا للدلالة على الحفظ  
والتأييد « ان الله مع الذين اتقوا » ( النحل : ١٢٨ ) « اننى معكم اسمع  
وارى » ( طه : ٤٦ ) كما ان آيات النزول والمجيء والاتيان انما تفهم كما  
وردت دون تاويل (١) .

واذا كان الباقلاني قد انكر على اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة في  
الناسوت على نحو حلول البارى في السماء او العرش فذلك لانه ينكر « كيف »  
لار « الهيئة » لدى المسيحيين (٢) .

هكذا ذهب الباقلاني في المكانية مذهبا ابعد مما ذهب اليه شيخه الاشعرى  
اذ تبنى في ذلك موقف المقاتليه والحنبلة .

### ( ج ) جواز رؤية الله في الآخرة :

يشير الباقلاني الى نفس حجة الاشعرى في جواز رؤية الله : كل موجود  
يصح ان يرى ، لان الشيء يرى لوجوده لا لكونه محدثا او لحدوث معنى فيه ،  
ثم يذكر الباقلاني الايات التي يراها تشير الى ذلك كتقوله تعالى « وجوه يومئذ  
ناظرة الى ربها ناظرة » ( القيامة ٢٢ - ٢٣ ) « ارنى انظر اليك »  
( الاعراف : ١٤٣ ) .

### ( ط ) تفسيرية الاسوال :

اذا كان الباقلاني فيما سبق فكره شياعا للاشعرى موضحا موقفه وآراءه

(\*) يرد المعتزلة بان العبد يكون اقرب الى ربه حين يتوجه بالدعاء اثناء السجود ( حديث )  
وان رفع العبد يديه ووجهه الى اعلى بالدعاء لا يعنى ان الله في السماء الا بقدر ما يعنى الدعاء  
حال السجود ان الله في الارض .

(١) الباقلاني وتحقيق الاب مكارشى التمهيد ص ٢٦٢ .

(٢) الباقلاني وتحقيق الخضيرى وابو زوده : التمهيد ص ٨٨ .



بقتريا من موقف الحنايعة فانه يصدد نظرية الاحوال قد عدل من موقفه اذ اثبتها بعد ان انكرها ، ذلك ان نظرية الاحوال وان تعلقت بذات الله وصفاته فانها تتسق مع القول بشيئية المعلوم او بالاحرى المعلوم ، يصدد تعلقها بذات الله وصفاته انكرها الباقلاني على ابي هاشم ، فقد انكر ان تكون دلالة الفعل على ان فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر ، لانه لا بد ان تكون هذه الحال موجودة — اى ان تكون شيئا وصفة متعلقة بالعالم ( بكسر اللام ) اذ يستحيل ان تكون « معدومة والا لم توجب حكما (١) ، وبذلك خالف الباقلاني اتجاه ابي هاشم .

يصدد مشكلة صلة علم الله الازلى بالمعلوم المحدث — السدى كان قبل وجوده معدوما ، الا يتعلق علم الله به وهو معدوم ؟ كان الاشعري قد ذهب الى ان الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، كذلك ذهب الباقلاني الى ان علم الله يتعلق بما هو معدوم ، اذ ان للجوهر وجودا كمعلوم مستقل عن وجوده كمتعين موجود ، فالمعلومات فى ذلك كالأحوال اعتبارات ذهنية لا تتعلق بكون المعلوم موجودا أو معدوما ، فكون الحى وكون العالم عالما وكون القادر قادرا انما يرجع الى حال وراء وجود الحى العالم القادر على الصفات التى تفهم من العالمية والقادرية والحياة مستقلة عن الذات زائدة عليها (٢) وذلك هو ما قصده ابو هاشم .

### ثالثا : الانسان :

#### ( ١ ) نظرية الكسب :

ولم يسلم الباقلاني بالاحوال فحسب بل انه انما منها لتطويع نظرية الكسب الاشعرية بعد ان اخذ عليها تجاهل ابي الحسن لتأثير القدرة الانسانية الحادثة، انه اذا لم يكن لهذه القدرة تأثير فى الابداع او خلق الاعمال فان لها تأثيرا فى وجود الفعل على هيئة مخصوصة اى فى صفات الحوادث واحوالها .

فاذا كانت الحركة مخلوقة لله فان تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للانسان ، ووفقا لنظرية الاحوال فان مفهوم الحركة مطلقا غير مفهوم القيام والعود اذ هما حالتان متمسايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ، ويستطيع الانسان ان يفرق بين قولنا : اوجد — وهذا يمل القدرة الالهية القديمة وبين قولنا : سلى وصام وقعد وقام ، وكما لا يجوز

(١) الباقلاني وحميق الخضيرى وابو ريده : التمهيد ص ١٥٤ .

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام . ص ٧٦ .



ان يضاف الى البارى تعالى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز ان يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى ، فاثبت الباقلانى تاثير القدرة الحادثة وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هو الذى يقابل بالشواوب والعقاب لان الفعل من حيث هو بايجاد القدرة الالهية لا يتعلق بثواب او عقاب (١) .

كذلك يؤكد الباقلانى — ابعادا لنظرية الكسب عن شبهة الجبر — جانب التفرقة بين الانفعال الاختيارية والانفعال الاضطرابية ، اذ يعرف الانسان من نفسه فرقا بين قيامه وقعوده وكلامه اذا كان واقعا بحسب اختياره وقصده وبين ما يضطر اليه مما لا قدرة له عليه بسبب من الزمانة والمرضى والحركة من الفالج وغير ذلك .

ومع ذلك فقد احتفظ الباقلانى بالملاح للرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الاشعرى ، اذ الاستطاعة حال، الفعل فلا يفتر الانسان على الفعل قبل الكسب، ذلك ان القدرة الانسانية عرض لا يبقى زمانين والا لا يمكن استغناء الانسان بفعله عن ربه ان يعينه عليه ، وانما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل (٢) .

في ضوء متابعة الباقلانى من جهة وتعليقه لمذهب شيخه الاشعرى من جهة اخرى جاء تعريف الباقلانى الكسب، بأنه : تصرف فى الفعل بقدرته تقارنه فى محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة . وكل ذى حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش (٣) .

ولكن هل المقصود بقضاء الله وقدره ؟ يوضح الباقلانى معنى القضاء على النحو الآتى :

١ — القضاء يعنى الخلق كما فى قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات فى يومين » ( فصلت : ١٢ ) .

٢ — القضاء يعنى الاخبار والاعلام كما فى قوله تعالى : « وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض مرتين » ( الاسراء : ١٦ ) اى اعليناهم ذلك واخبرناهم به .

٣ — القضاء بمعنى الامر ، قال تعالى : وقضى ربك الا تسجدوا الا اياه ، ( الاسراء ٢٣ ) اى امر ربك .

(١) الشهورستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ٢٨٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

٤ - القضاء بمعنى الحكم والالزام كما يقال قضي القاضي على فلان بكذا أي حكم عليه به .

والله قد قضي المعاصي وقدرها على العباد على الوجهين الاول والثاني دون الثالث والرابع ، اذ لم يأمر بها ولم يحتّمها او يحكم بها وانما خلقها واخبر عنها (١) .

### ( ب ) - يسوازي تكليف ما لا يطيق :

واتساقا مع مذهب الاشاعرة في اطلاق المشيئة الالهية يجوز الباقلاني ان يؤلم الله تعالى الاطفال من غير عوض ، وان يأمر بذبح الحيوان وايلامه لا لنفع يصل اليهم ، وان يسخر بعض الحيوان لبعض ، وان يفعل العقاب الدائم على الذنب المنقطع ، وان يكلف عباده ما لا يطيقون ، وان يخلق فيهم ما يعذبهم عليه ، وكل ذلك عدل منه جائز في حكمته ، اذ الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله ولا تجوز في افعال الله قياس الغائب على الشاهد اذ ما يقبح صدوره منا لا يقبح ان صدر عنه او امر به سبحانه (٢) .

### ( ج ) - الارزاق - الاسعار - الاجال :

#### ١ - الارزاق :

ذهب المعتزلة الى ان الله يرزق الحلال دون الحرام الذي يكتسبه المعاصي بنفسه ، وقد خالفهم الاشاعرة ، اذ ينفرد الله بتولي الارزاق - حلالها وحرامها - اذ لو كان الله يرزق الحلال دون الحرام لكان من نشأ وتربى في حرام - كقاطع الطريق مثلا - كان الله لم يرزقه قط (\*) ، ولا يعنى ان الله يرزق الحرام انه يبيع ذلك وانما يجعله غذاء للابدان وقواما للجسام .

#### ٢ - الاسعار :

كذلك نفى المعتزلة ان يكون الله مسعر السلع - وسبب الغلاء او رخص الاسعار - اذ تباع سند بين البائع والمشتري ، ولكن الباقلاني قد ارجع الغلاء والرخص الى فعل الله الذي يخلق الرغبة لدى المشتري ويطبع الخلق على الاحتياج الى تناول الاغذية تزيد قيمتها ويرتفع سعرها ، ولو شاء الله لابطل

(١) المرجع السابق ص ٢٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٢ .

(\*) يقول الاستقرائي : يلزم عن القول بان الله لا يرزق الحرام ان للخلق رازقين أحدهما

يرزق الحلال والاخر يرزق الحرام وان الناس تثبت لحومهم وتشتد عظامهم بغير الله .

هذه الحاجات فتتوافر البضائع ويقل سعرها ، ولكن لو حاصر أحد السلاطين أهل بلد وقطع الميرة عنهم وغلت أسعارهم الا يقسال ان السلطان قد أغلى الاسعار بفرض الحصار ، فيكون الفعل منسوبا الى الانسان لا الى الله ، يرد الباقلانى ان ذلك القول على سبيل المجاز ، كما لو أنه قد حاصرهم فأماهم جوعا لقل انه قتلهم بالحصار مع أنه لم يفعل بهم موتا ولا قتلا وانما فعل انعالا احدث الله عندها موتهم وهلاكهم ، فنسبة الموت والهلاك الى السلطان مجاز ، كما لو انه سمح لهم بالمؤن يقال له احياهم على سبيل المجاز .

وهكذا نظر المعتزلة الى المعاملات الاقتصادية بين الناس فنسبوا مسائل الاقتصاد الى الانسان ، بينما نظر الباقلانى الى ما اوجد الله في الانسان من طبع يجعله يفتدى ويشتهى ومن ثم يبيع ويشترى ، ولولا هذا الطبع — او لو بدل الله طبائع الانسان لما كانت الحاجة الى الغذاء ، ومن ثم نجتمع الاسعار من الله تعالى (١) .

## ٢ - الاجال :

هل يموت المقتول باجله المقدر له ام بقتله قطع عليه اجله وانقص منه ؟ فان كان باجله فأى وزير في القتل على القاتل وان لم يكن باجله الذى نقص بالقتل فكيف ذلك ولكل اجل كتاب ؟ مشكلة متفرعة عن الجبر والاختيار متصلة بالمسئولية والحساب ، ومن ثم يؤكد المعتزلة جانب مسئولية القاتل بينما يؤكد الباقلانى ان المقتول يموت باجله المقدور ، قال تعالى : « فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ( الاعراف : ٣٤ ) ، واجل الموت هو وقت الموت الذى يعلم الله وقدر انه يموت فيه لا محاله ، ومن ثم لا يصح ان يقال عن المقتول انه لو لم يقتل لحي لان ذلك يخالف الآية المذكورة ، فالاجل محدود لا يجوز ان يتقدم او يتأخر لان ذلك يخالف علم الله وقدره .

## ( د ) الايمان :

يتبنى الباقلانى رأى المرجئة في الايمان انه ما وقر في القلب ، او هو التصديق لقوله تعالى ، « وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » ( يوسف ١٧ ) اى ما انت بمصدق لنا .

وقد يجتمع الايمان والفسق ، ويمكن ان يسمى الفاسق من اهل الملة مؤمنا ، لان فسقه لا يضاد ايمانه ما دام الايمان هو مجرد التصديق الذى لا يزول بارتكاب الكبائر .

(١) المرجع السابق ص ٢٢ .

واذا كانت الكبائر لا تنفى الايمان فبما أن يغفر الله عن الكبائر جميعا ما عدا الشرك لقوله تعالى « ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء .. ( النساء : ٤٨ ) » .

## في المسائل الطبيعية :

### ١ — الجزء الذى لا يتجزأ

الى الباتلانى يرجع الفضل فى ان أصبحت الموضوعات الطبيعية جزءا مكملًا للاصول الاعتقادية فى علم الكلام لدى اهل السنة ، فالى جانب الايمان بشفاة الرسول لاهل الكبائر والحوض والصراط والميزان وعذاب القبر أصبح الاعتقاد بالجزء الذى لا يتجزأ وان العرض لا يبقى زمانين لارتباط هاتين الفكرتين بالايمان يحدث العالم ، وليس ادل على ذلك من ان نقد النظام للجزء الذى لا يتجزأ أصبح من مبررات تكفيره (١) ، وحديث الاشاعرة عن دقيق الكلام — الموضوعات الطبيعية — كجزء مكمل لجليل الكلام — الموضوعات الالهية — انما يرجع الى مقدرة الباتلانى الوصل بينهما ، حقيقة لقد كان الخلاف المعتزلى هو اول من اثارها ولاسباب دينية — كما سبق ان اشرنا — ولكن الى الاشمعى يرجع الفضل فى ان أصبح علم الكلام مشروعًا ومستحسنًا لدى دوائر اهل السنة ، والى الباتلانى يرجع الفضل فى ان يمتد هذا الاعتراف بدقيق الكلام لا بجليله بحسب .

وحديث الباتلانى فى دقيق الكثر بعد حديثه عن جليلة يبدو غير متكف ، انه يقسم الموجودات الى قديم وحادث ، والحادث الى جسم وجوهر وعرض ، ويضع تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات الثلاثة ، فالجسم هو المؤلف ، والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من اجناس الاعراض عرضًا واحدًا ، والعرض هو الذى لا يصح بقاؤه لانه يعرض فى الجواهر والاجسام ، ويبطل العرض فى ثنائى حال لوجوده ، اذ العرض لا يبقى زمانين ، ويستدل على هذا المعنى للعرض بقوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا » ( الانفال : ٦٧ ) فسمى الاموال اعراضًا لان مالها الزوال ، واذا كانت الاعراض حادثة وكانت الاجسام مؤلفة وهى لا تسبق فى وجودها الاعراض لانه لا تنفك عنها فان الاجسام تصبح حادثة وذلك وفقا للقاعدة : ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، اذ يستحيل وجود جواهر منفكة عن الاعراض وهذه عارضة زائلة حادثة .

واذا كانت الاجسام مؤلفة فانها لا بد ان تنقسم وان تنتهى القسمة الى جزء لا انقسام له ، وتستحيل القسمة الى ما لا نهاية ، والا لكان لا نهاية



لما في الفيل وما في النملة من اجزاء ولأدى ذلك الى الا يصبح الفيل اكبر من النملة .

فإنه خالق الجواهر مؤلف الاجسام يوجد الاعراض ومفاتيها ، فجميع العالم العلوى منه والسفلى محدث مخلوق متعلق فى كل شيء بالمشيئة الالهية (١) -

وربما لا يرجع فضل السبق فى ذلك للباقلانى وإنما لأبى الهذيل ، وإنما استطاع الباقلانى أن يربط بين جليل الكلام وبقيقه ريطا محكما يجعل ذلك مقبولا ومشروعا لدى أهل السنة .

## ٢ - العلية واجراء العادة « نقد نظرية الطبايع » :

على ان لمصالة فكر الباقلانى كمتكلم اسهم بآراء جديدة فى فكر الاشاعرة انما ترجع الى رايه فى العلية واجراء العادة ، ذلك الراى الذى أصبح طبعا مميذا للمذهب الاشعرى فى مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة .

ويستند مفهوم العلية لدى الباقلانى - ذلك المفهوم الذى يفيد انكار الضرورة بين العلة والمطلول - الى قضيتين :

الاولى : اطلاق القدرة الالهية فى الطبيعة ، فليس لاية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعا وانما كل شيء بموجب تسخير الله اياها .

الثانية : لا يقوم داخلى للجسم يجعل منه فاعلا من تلقاء ذاته ، ومن ثم فلا ضرورة فى فعل الاجسام ، واذا كانت الاجسام اجزاء منفصلة لم ترتبط الا بموجب مبدا الهى لا طبيعى ، واذا كانت الاعراض لا تبقى زمانين ، أى انها منفصلة زمانيا كما ان الاجسام منفصلة اجزاؤها مكانيا ، فانه لم يبق فى تصور العالم الطبيعى ونقا لمبدا الانفصال الا تصور المطلول مستقلا عن العلة باتكار فكرة الضرورة .

ولما كان القول بالضرورة فى العلية لازما عن اعتبار الاجسام ذات طبائع خاصة او « خصائيس » ثابتة مؤثرة تلزم عنها افعالها ضرورة كأن تكون طبيعة النار الاحراق او طبيعة الخمر الاسكار ، فان الباقلانى يمهّد لنظريته جسران العادة وتقضى مبدا الضرورة بنقد فكرة الطبايع مستندا الى أن الاجسام كلها لا تتفاوت فى طباعها الذاتية لانها كلها جنس واحد ، فلو كان الاسكار والاحراق والتبريد والتسخين والشبع والرى وغير ذلك من الامور الحادثة واقعة عن

طبيعة من الطبائع ، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواء ، فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الاجسام يوجب حدوث الاسكار والشبع والرى لان الاجسام كلها جنس واحد ، وإذا أوجب شيء ما أمرا أو اثر تأثيرا وجب أن يكون ما هو مثله وبما جانبه موجبا لمثل حكمه وتأثيره ، فلو وجب الشبع والرى والاسكار من تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والحنظل ، وأن يحدث الرى والاسكار عند شرب الخل وسائر المتعاطات لانها من جنس الطعام والشراب .

وحجة الباقلاني في غير محلها لان أحدا لم يدع أن خاصية الاسكار في الخمر لانها سائل أو أن الطعام يتشبع لانه جهاذ أو جنس ، وإنما لأن الخمر منها خصائص نوعية بها تميزت عن سائر السوائل والجوامد أو بالاحرى الاجسام . ولكن الباقلاني يتجاهل « الفعل » — أو الصفات الذاتية — فينتقل بعد أن تكون هذه الخصائص فيها لجنسها الى انكار أن تكون الطبائع اغراضا لان هذه ليست مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر في اسكاره .

ولو كانت هذه الطبائع اسبابا موجبة لمسيباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت تكررت مسيباتها وكثرت وذلك وفقا لقاعدة وجوب كثرة المسببات بعد كثرة اسبابها ، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الألم كذلك وجب أن لو كان الاسكار والشبع والرى ونماء الزرع حادثا عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد وحى الشمس لوجب أن تزداد هذه الامور ما كانت الاجسام محتملة لها عند وجود امثال ذلك وتناوله ، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو اذا اديم سقيه واكثر تسميده واظهاره الشمس حتى يزيد ابدا وينمو ، ولكننا نعلم ان زيادة السقى والتسخين يعودان بطفه ، كذلك لو ان الانسان اكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له ابدا من الشبع والرى ما يحدث عند الحاجة الى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضررا والمأ ، ومن ثم فقد فسد أن تكون الطبائع موجبة لهذه الامور وفقا لمبدأ السببية أو لمذهب التولد (١) .

وليس العلم بالاحراق النشائي عن النار أو الاسكار الحادث عن الخمر علما ضروريا اضطراريا لانه لو كان كذلك لما اختلف الناس في تفسيره فیرجمه البعض الى فعل الله وآخرون الى الاشياء وينسب فريق ثالث الانفعال المتولدة الى الإنسان .

ولا ينتقد الباقلاني فكرة الطبع في الاجسام فحسب وإنما في حركات الافلاك كذلك « فالحركة الدورية الدائمة للفلك ليست ضرورية ، فمن يدريكم ان الفلك

لا يجوز أن يسكن يوما أو يتحرك حركة مستقيمة ، بل لقد وجد الباقلائي في ميدان الفلك متسا لنقد فكرة الضرورة في العلية ، وذلك أن المنجمين قد ذهبوا الى ايجاد علاقة ضرورية بين وجود الكواكب في أبراج معينة وبين العالم الارضى فجعلوا لها تأثيرا جعلوه ضروريا ، ولما كانت هذه التأثيرات المدعاة ليست للكواكب ذاتها كما ان مقابلتها للأبراج لا توجد لها طبعاً او تأثيراً ولا تخلق لها قدرة او اختياراً فقد بطل ان تكون لهذه الكواكب افعال وتأثير وطباع تسوجب حدوث ما يحدث في عالمنا ، وإنما يرجع ذلك الى فعل الفاعل القادر المختار (١) ولكن هل معنى ذلك ان الباقلائي ينكرون ما هو مشاهد في الحس من ارتباط الاسباب بالمسببات ؟ ان ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشيء وتكراره على طريقة واحدة ، فالامر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد (٢) ، فالله قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجر عن مكانه وحركته متولداً عن مفارقة قيد العبد له وترك اعتماده عليه ، ولو أجرى الله العادة أن يكون ذهاب الحجر وحركته متولداً عن مياسة الانسان له واعتماده عليه لكان ذلك جائزاً ، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث الثناء عن السقى ولا الشبع والرى والاسكار ضرورة عن الاكل والشرب وإنما هو مجرد تلازم ، فنحن نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشرب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة وإنما هو في ميقتقر العادة .

هكذا انتقد الباقلائي فكرة الضرورة او الطبع لجعل القدر (الالهية) هي الفاعلة على الحقيقة وليفتح مجال الامكان لمعجزات الانبياء فلا تصبح هذه خرقاً لقانون ضروري حتى — الامر الذي قد يثير الشك في حدوث المعجزات ، وإنما مجرد اختلاف العادة ، بذلك تستوى المعجزات مع قوانين الطبيعة في اندراجها تحت الامكان والجواز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعاً معللة على حكم المشيئة الالهية التي لا تتقيد بشيء والتي تتناول كل شيء ، اذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لاصبح وقوع المعجزات مستحيلاً ، ولكن لما كان شيء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لان القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة (\*) .

(١) المرجع السابق ص ٦٠ .

(٢) الباقلائي : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٨١ .

(\*) اعتبر جوله تسيهر ( العقيدة الشريفة في الاسلام ص ١١٦ ) فكرة جريان العادة عبثاً بقوانين الطبيعة والغاء لفكرة السببية في كل صورها . ولكن الاشاعرة لم ينكروا السببية وإنما الضرورة في العلاقة بين العلة والمطلوب ، ومن ثم فان رأيهم لا يؤدي الى انهيار العلم بل لقد تبني فكرة نقض الضرورة في العلية فلاسفة محدثون سواء على أساس لاهوتي كما هو الحال لدى البرانش في نظريته في الحلل العارضة ( او المصادفة ) أم على أساس تجريبي كما هو الحال لدى هيدم .



هذا ويستفاد فكرة « جريان العادة » وتنفي الضرورة في العلة ضرورة أكثر اكتمالا لدى الخزالي ، فلا تصيح لجرد الرد على أصحاب الطلبات لو التولد أو المتجسدين وإنما للرد على الفلاسفة ..

ولكن ما هي أصول فكرة جريان العادة كما قال بها الباقلاني ؟ ظاهر أنه يرد على القائلين بالطبع من الفلاسفة الطبيعيين ، فضلا عن أن بعض المعتزلة قد أشار إلى فكرة الضرورة في العلاقة بين العلة والمطلوب الأمر الذي يستبعد دور القدرة الإلهية في ظواهر الكون ، فقد ذهب الخياط إلى أن ذهب السهم عند رمي الرمي ليس فعلا لله ، وذلك يتعارض مع مبدأ إطلاق القدرة الإلهية في الوجود من طبيعة وإنسان ، أنه إذا أراد العبد رمي سهم من جهة ما وأراد الله خلاف ذلك نفذ أمره تعالى دون مراد العبد ، فالأسباب ليست موجبة لمسيباتها ، على أن أغلب المعتزلة قد ذهب إلى جواز خرق قوانين الطبيعة من أجل إقرار القدرة الإلهية ، فاجاز أبو الهذيل أن يقدر الله على خلق الإدراك مع العصى وأجاز الجبائي أن يجمع الله بين النار والمقطن ولا يحدث احتراقا وإن يسيكن الحجر في الجو أوقاتا دون عمد من تحته (١) .

ولكن هذا القول في حاجة إلى نظرية تفسره ، بل جاءت أقوال الباقلاني في جريان العادة تفسيرا يطلق الظواهر الطبيعية جميعا بقدرة الله .

### نظرية الإمامية :

الإمامية لدى الباقلاني كما هي لدى أهل السنة جميعا بالاختيار لا بالنص ، إذ لو كان النبي قد نص على من يخلفه لاشتهر ذلك ولنقله الناس ، كما نقلت العبادات لو توليته صلى الله عليه وسلم من ولاهم من الولاية لو القضاة ، وبذلك تسقط دعوى الشيعة في القول بالنص على علي ، بل إن فرقا تفضل عليا كمعتزلة بغداد ومع ذلك لا يقولون بالنص ، ولا يقال إن النص على علي من أخبار الأحاد وأنه يوجب العمل به ، لأن القائلين بالنص العجلي من الشيعة غالبا ما يطعنون في الخلفاء الثلاثة الأوائل وفي كبار الصحابة مما يسقط عنهم العدالة ، والشرعية إنما أوجب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلا مرضيا (٢) .

أما وقد بطل النص فلم يبق إلا الاختيار ، ولا يصير الإمام أملا إلا بعقد من أهل الحل والعقد والمؤمنين من أفاضل الأمة على هذا الشأن ، ولا يشترط في العقد أن يكون من كل أفاضل الأمة لمعتزلة اجتماعهم من كل الأمصار ، بل يرى

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) الباقلاني وتحقيق المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادي



الباقلاني أنه يكفي لكي تتعقد الإمامة أن تتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل فيه الصفات اللازمة للائمة (\*) .

ولكن ماذا لو ترتب على ذلك أن عقد كل جماعة من أهل الحل والعقد في بلد لإمام وكانوا كلهم يصلحون للإمامة ؟ يرد الباقلاني : تنظر في العقود ويكون الأسبق منهم هو الأول بالاقرار ويتنازل الباقلون كما في عقد الزواج ، ولكن ماذا لو لم يعرف أي العقود أسبق أو كانت العقود كلها معقودة في وقت واحد ؟ يقول الباقلاني : تبطل العقود جميعا ويستأنف العقد لرجل منهم أو من غيرهم كما في عقد الزواج . وماذا لو لم يتنازلوا لأسبقهم ؟ يرد الباقلاني : يقاتلهم الناس (\*\*) .

ويشترط الباقلاني في الإنتم أن يكون قرشياً من الصميم ، وأن يكون عالماً كعلم من يصلح للقضاء وأن يكون ذا بصيرة بأمر الخروب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحفظ الأمة وحماية الإسلام والانتقام من المظالم والإخذ للمظلوم ، وأن لا تأخذه رقة أو هوادة في إقامة الحدود .

ويرد الباقلاني على الشيعة فلا يشترط أن يكون أفضل الأمة إذ يجوز نصب المفضول ، كما لا يشترط أن يكون هاشمياً ولا معصوماً ولا عالماً بالغيب .

أما ما يوجب خلعه فكثر بعد أيمن أو ذهب عقله مدة تضر بمصالح المسلمين أو أصابته بمرض مزمن يمنعه عن النظر في مصالح المسلمين أو وقوعه أسيراً في أيدي الأعداء .

ويشير الباقلاني إلى أن كثيراً من الناس يرى الفسق والفساد وغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود مسوغاً لخلعه ولكن الباقلاني لا يطلق على ذلك ويبدو أنه لا يرى ذلك (١) .

---

(\*) حلول الباقلاني - كما حارل غيره من الأشاعرة أن يلتزم من أسلوب بيعة الخلفاء الثلاثة الأوائل قاعدة عامة للتقنين أو التشريع فجاءت آراؤهم في الاغلب بدون مستند محكم من كتاب أو سنة .

(\*\*) كلام نظري متهاافت ولا أساس له من واقع التاريخ السياسي للإسلام ولا مستند شرعي له .

(١) الباقلاني : التمهيد ص ١٨٦ وما بعدها .

## عبد القاهر البغدادي (\*) (ت ٤٢٩ هـ)

أدى عبد القاهر البغدادي في مذهب الاشاعرة دورين متكاملين أحدهما سلبي والاخر ايجابي ، أما الدور السلبي فتلك الصورة المشوهة التي انطبعت في أذهان أهل السنة منذ القرن الخامس الهجري الى عهد قريب وربما الى يومنا هذا عن المعتزلة ، وتلاشى تماما من أذهان الناس دور المعتزلة في الدفاع الفكري عن الاسلام ومحاربتهم الزنادقة ، وان قيل ان الفرق غالبا ما التهمت بعضها بعضا بالزيغ والضلال فان الامر لم يكن يتعدى التنايذ في ميدان الجدل الى الادانة للعقائدية والاحكام الشرعية المترتبة عليها ، يقول البغدادي : وان كانت بدعته كبدعة القدرية فان المتكلمين من اصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة (\*\*).

(\*) أبو منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد التميمي ، وصفه السبكي في طبقات الشافعية بأنه امام عظيم القدر حمل عنه العلم أكثر أهل خراسان ، تتلمذ على أبي اسحق الاسفراييني (ت ٤١١ هـ) وأخذ مكانه في الدرس فاختلف اليه الاثمة وقرأوا عليه مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري (صاحب الرسالة في التصوف - ويمثل ذلك بداية التقاء التصوف بالذهب الاشعري) وقد تخرج أبي اسحق الاسفراييني على أبي الحسن الباهلي (ت ٢٧٠ هـ) الذي أخذ الكلام على المذهب الاشعري من مؤسسه أبي الحسن الاشعري .

كان البغدادي عالما بالفقه والادب والشعر والنحو والكلام واحول الفقه ويبدو انه كان نابغا في الحساب اذ يقول عنه الفخر الرازي في «الرياض المونقة» : لو لم يكن له الاكتساب التكملة في الحساب لكفاه خرج من نيسابور بعد فتنة وقعت بها ورحل الى اسفرايين فلم يبق بها الا يسيرا حتى مات (٤٢٩) ودفن الى جانب استاذه أبي اسحق الاسفراييني ، من أهم تلاميذه صهره أبو المظفر الاسفراييني (ت ٤٧١ هـ) صاحب كتاب «التبصير في الدين» .

(\*\*) اشار الى امتناع الحارث المحاسبي (ت ٢٤٢ هـ) عن أخذ ميراث أبيه لانه كان معتزليا وبشير آخرون الى أن الحارث قال لابييه : طلق أمي فانها على دين آخر !! وبحرف النظر عما في ذلك من جراءة تبلغ حد العقوق بالوالدين فانها تنم عن أن متكلمي الاشاعرة قد ادعوا لانفسهم حق اصدار احكام الادانة على سائر المذاهب وبخاصة المعتزلة والشيعة متجاهلين انه لا يجوز تكفير أحد من أهل القبلة ، اما بالنسبة للحارث فلم يقل قول آخر انه ترك ميراث أبيه زهدا للتصوف .

واجمع الفقهاء والمتكلمين من اصحابنا على انه لا يصح الصلاة خلف المعتزلى ولا عليه ولا يحل اكل ذبيحته ولا رد السلام عليه (١) .

واما الدور الايجابى فيتمثل فى صياغة آراء الاشاعرة لا على انها مجرد فكر لفرقة من فرق المتكلمين وانما على انها عقيسة لجمهور اهل السنة من المسلمين ، وكاد يستقر فى اذهان الناس هذا لولا ظهور امام مذهب السلف ابن تيمية الذى كشف عن ان عقائد الاشاعرة لا يمكن ان ترد كلها الى الرسول او ائمة السلف ، على ان الحق يقال ان معظم آراء الاشاعرة وعقائدهم تعبر عن روح الاسلام ، ولكنهم ابتداء من البغدادى لم يفرقوا بين ما هو اصل من حميم العقيدة يجب الاجماع عليه كواحدانية الله وبعثه الانبياء وما هو موضوع خلاف لاحرج على العلماء او المذاهب ان اختلفت الآراء فيه ككرامات الاولياء(\*) او القضاء والقدر او رؤية الله بالابصار فى الآخرة فقد نسبوا آراءهم جميعا الى الرسول والصحابة وائمة الفقه واجماع المسلمين ، وان من خالفهم فى ذلك فهو من يشاقق او يحاد الله ورسوله ، بل لقد جعل البغدادى نزول عيسى من السماء من اصول الدين يجب ان يقربه المسلم وربما مكن لذلك الاتصال بالصوفية الذى بدأت عراه تستوثق بهم منذ البغدادى ايضا ، وما يئته التصوف فى قلوب الناس من ضرورة التصديق والتسليم واستنكار الاعتراض .

على ان هذا الدور الخطير الذى لعبه البغدادى وتبعه فى ذلك متكلمو اهل السنة يحتاج الى مزيد ايضاح .

### اولا : مسخ افكار الاعتزال :

يقدم زاهد الكوثرى(\*\*) — مع تمسكه الشديد بمذهب اهل السنة — « كتاب » « الفرق بين الفرق » للبغدادى بقوله : والمؤلف — اى البغدادى — الذى كان شديد التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ، وانه

(١) البغدادى : اصول الدين ص ١٨٩ .

(\*) تصوف بعض الاشاعرة وتبنى بعض الصوفية مذهب الاشاعرة كما سيأتى بيانه وربما

ليس بين فرق المسلمين من فرقة اوثق صلة بالصوفية من الاشاعرة .

(\*) يقول البغدادى انكرت القدسية كرامات الاولياء على وجه ينقض العسادة واثبتها

الموحدون ( اصول الدين : ص ١٨٥ ) ( لاحظ جعل القدسية فى مقابل الموحدين كانهم ليسوا منهم

او كان الاشاعرة هم وحدهم الموحدون لان فرقا اسلامية اخرى كالفوارج واهل السلف لا تقول

فى الكرامات قول الاشاعرة بل ربما انكرها بعضهم كابن الجوزى ) .

(\*\*) الشيخ محمد زاهد الكوثرى عالم محقق عمل وكيلا للشيخة الاسلامية فى الخلافة

العثمانية .

لهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب في كتاب الشهرستاني ، ويذكر الكوثري مصدر البغدادي فيما ذكره عن المعتزلة ، انه ابن الراوندي (١) .

## ١ - تعرض فيما يلي نماذج هذا المسخ :

ادعت القدرية أن الله عالم بلا علم ( اصول الدين ص ٥ ) .

وتحت عنوان : في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة .. وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها في بدعتها أمور منها : تقيها كلها عن الله عز وجل صفاته الازلية وقونها بأن ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة ازلية ، وزادوا على هذا بقولهم ان الله تعالى لم يكن له في الازل اسم ولا صفة ( الفرق بين الفرق ص ٦٧ ) .

● وكلهم - أي المعتزلة - يزعمون<sup>٢</sup> .. بأن الله تعالى غير خالق ...  
لشيء من أعمال الحيوانات وأن ليس لله في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير ( الفرق بين الفرق ص ٦٨ ) .

● وقالت القدرية قد سوى الله عز وجل بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين ( اصول الدين ص ١٥٢ ) .

● زعم النظام ان الاجسام ضربان حي وميت وأن الحي محال ان يصير ميتا والميت محال ان يصير حيا ( اصول الدين ص ٤٨ ) .

## ٢ - اقوال محرفة لا تعبر عن رأيهم :

● اعجب النظام بقول البراهمة يلطال النبوات ولم يجسر على اظهار هذا القول خوفا من السيف فانكر اعجاز القرآن في نظمه .

● وقال ( أي النظام ) لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها بينما يقدر الطفل على القاء نفسه وكذلك تقدر الزبانية ( الفرق بين الفرق ص ٨١ ) .

---

(١) مقدمة كتاب الفرق بين الفرق من ص ٢ - ٧ ويدافع الشيخ الكوثري عن البغدادي بأن ما عزاه خطأ إلى المعتزلة لم يكن من نفسه بل لأنه نقل عن كتاب الخصوم ولكن أراء المعتزلة كانت معروفة جهدا في عصر البغدادي ولدى البغدادي لو أنه أراد أن يتحسرى الحقيقة .



● كانت الحوادث قبل حدوثها اشياء واعية ، انا وان السواد كان في حال عدمه سوادا ، وذلك يوجب عليهم القول بقدوم الجواهر والاعراض ، وقالت المعتزلة انه خلق الشيء من شيء فأنصروا قديم الاشياء لقولهم بما يؤدي اليه ولم يجسروا على اظهار ذلك .

● وقال معمر بأن الله عز وجل لم يخلق لونا ولا طعما ولا رائحة ولا سمعا ولا بصرا ولا سقما ولا مرضا ولا حياة ولا موتا ...

تعالى الله عن اقوال هؤلاء الكفرة علوا كبيرا (١) .

وقد اقترن هذا المسخ المتعمد بأحكام الادانة باسم الدين ، اذ عقد الفصل الاخير — الاصل الخامس عشر — لبيان حكم الاسلام من الكفرة واهل الاهواء والبدع الذين ادرج تحتهم الشيعة والخوارج والمعتزلة ، وانتحل لنفسه — على طريقة البابوات في العصور الوسطى وهو ما لم يعرفه الفكر الاسلامي قبله — حق ابعاد المعتزلة عن زمرة المسلمين مدعيا لنفسه سلطة التحدث باسم الدين اذ يقول : اعلام ان تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب ... وانواع كفرهم لا يحصيها الا الله تعالى ، وقد اختلف اصحابنا فيهم : فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول النبي صلى الله عليه وسلم : التدرية مجوس هذه الامة ، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين ... ! (٢) ثم اوجب على السلطان قتلهم ان لم يتوبوا ... ولا يجوز اكل ذبائحهم ولا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم ، فان عقد العقد فالتكاح منسوخ ، وان اعتقدت المرأة اعتقادهم حرم نكاحها ...

(١) البغدادي : اصول الدين ص ٩٤ نشرة استامبول مطبعة الدقي ١٣٤٦ - ١٩٢٨ .  
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٦ وراجع الاصل الخامس عشر : في بيان احكام الكفر واهل الاهواء والبدع ، ومرة اخرى نؤكد ان التسلط الفكري المنتحل صفة التحدث باسم اجماع رجال الدين افة تعبر عن تدهور الحضارة ، كان ذلك من رجال الكنيسة في العصور الوسطى وكان من أبرز مظاهر تدهور الفكر وتأخر الحضارة الاوربية حينئذ ، وكان ذلك الاسلوب من التعبير غريبا تماما عن روح الفكر الاسلامي ابان ازدهار الحضارة مهما بلغ الشقاق بين الفرق ، حقيقة كان يعتمد الجدل الى حد التكفير ولكن ذلك لم يكن يتعدى دائرة الجدل الى العقيدة او بالاحرى لم يكن يتجاوز مجال الكلام الى الفقه والمعاملات ، ولم تزعم فرقة لنفسها التحدث باسم ائمة الفقه والحديث واجماع المسلمين في احكام الادانة ، كان البغدادي اول من لبثدع هذا التسلط العقائدي فكان بذلك علما على تحول خطير في مسار الفكر الاسلامي وان شمس الحضارة الاسلامية قد اذنت بالزوال ، فليس الامر مجرد حملة على المعتزلة او دفاع عنهم ولكنه كان انذارا بخطر ، وليس من خطر اشد تهديدا للحضارات من تسلط فكري باسم العقيدة ، وقد بنا هذا التيار يسود بين الاشاعرة على الخصوص الا استثناءات جديرة بالتسجيل : ( ا ) الغزالي في انتقاده للفلاسفة — وهم اشد وطاة من المعتزلة — اذ عرّض الغزالي لارائهم في انصاف وموضوعية في مقاصد الفلاسفة ، قبل ان ينقدهم ، ( ب ) ابن تيمية في كتابه ، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، ومن لم يطلع على كتاب منهاج الكرامة في الامامة ، لابن المطهر

واجمع اصحابنا على أن أهل الاهواء لا يرثون من أهل السنة ولا تجوز الصلاة خلفهم ولا الصلاة عليهم إذا ماتوا ... ومن شك في كفرهم فهو كافر ! (١) .

. وقد مكن لهذا الارهاب الفكرى عدة عوامل :

١ - مشايعة كتاب الفرق من الاشاعرة كالاسفرايينى والشهرستانى وغيرهما لهذا الاسلوب فى عرض آراء الخصوم وان لم تبلغ حدة البغدادى .

٢ - اختفاء كتب المعتزلة التى كان يمكن ان تعلن حقيقة اقوالهم ، فكانت تلك الصورة القاتبة التى نجح الاشاعرة فى طبعها فى اذهان الناس عن المعتزلة - وربما غيرها من الفرق - وبخاصة الشيعة والخوارج .

٣ - اغفال المعتزلة للحديث وخصومتهم لمعظم رجاله ، فكان ان استند الاشاعرة فى معظم حججهم عليه ، احاديث كثيرة فى موضوعات الخلاف كروية الله فى الآخرة عدها المعتزلة اخبار آحاد لا توجب الاعتقاد ، ولكن الاشاعرة قد اعتبروها اخبارا مستفيضة (٢) وتقسترب من حد التواتر وتوجب العمل والاعتقاد ، هذا وقد وجد الاشاعرة فى خصومتهم للمعتزلة سندا من رجال الحديث .

٤ - اتصال الاشاعرة بالصوفية ، ومن شأن التصوف - كما سبقتمت الإشارة - ان يمكن التسليم والتصديق والتقديس والكف عن المناقشة والاعتراض فليس من شأن الصوفية الجدل والاستدلال ، وانما يسلك المريد طريق التصوف وهو من الايمان على يقين ، ولقد كان هذا الايمان هو الاعتقاد بما يقول به

الحلى والذى يرد عليه ابن تيمية يستطيع ان يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عيسارات ابن المطهر بنحيتها ، وتلك نزاهة فى الحوار لم يعرفها البغدادى ، ذلك ان تشويه الفكار الخصم والافتراء عليه بما لم يقل به حراصة او ضمنا ليسل عجز فى المناظرة ، فلو كان له باع فى الجدل لما لجأ الى التشويه والتجريح فضلا عن الارهاب الفكرى العقائدى ، وعلى أية حال كان ذلك قدر الحضارة الاسلامية - وليس قدر المعتزلة وحدهم - ان تخطو اول خطواتها نحو التدهور . فذلك هو سمة الحضارات حين تشرع شمسها فى الغيب : حسخ افكار المخالفين والتجريح الشخصى . احتسار حق التعبير عن العقيدة - الارهاب الفكرى والعقائدى ، كما ان سمة الحضارات حين تشرع شمسها فى الشروق قول فولتير : قد اخالفك فى كل ما تقول ، ولكنى على استعداد ان اموت فى سبيل حريتك فى ان تعلن ما تقول ، ورحم الله عمر بن عبد العزيز . لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة .

(١) المرجع السابق ص ٢٤٠ - ٢٤٢ -

(٢) الاخبار المستفيضة وسط بين التواتر واخبار الاحاد ، ويشارك الخبر التواتر فى ايجاب العلم والعمل ويذكر البغدادى منها اخبار الشفاعة لاهل الكبائر والصراط والميزان وعذاب القبر وسؤال الملكين ( الفرق بين الفرق ص ١٩٦ ) .

الاشاعرة (١) ، ومن ثم فقد اثار البغدادي الى ان كتاب طبقات الصوفية لابي عبد الرحمن السلمي قد اشتعل على زهاء الف شيخ من الصوفية كلهم من اهل السنة (\*) .

### ثانيا - « اصول الدين » في رأى البغدادي :

اثبت البغدادي للدين اصولا لا اعتبارها رأيا شخصيا أو مذهبيا معبرا عن فكر فرقة من المسلمين وانما لتشكل للمسلمين عقيدة منسوبة الى اهل السنة جميعا ممثلين في ائمة الفقه والحديث الذى يشير اليهم بلفظ « اصحابنا » حينما ويقول : اجمع الموحدون حينما آخروا ليستبعد مخالفيه في الراى عن جملة الموحدين .

على ان الحق يقال ان منهجه في العرض اكثر احكاما من الاشمري في مقالات الاسلاميين ، اذ هو يقسم اصول الدين الى خمسة عشر أصلا يذكر في كل اصل خمس عشرة مسألة ، حيث يذكر الاراء المختلفة في كل مسألة منسوبة الى مذهبها أو القائل بها ، ويستعملها برأى الاشاعرة ويعد حجة في آراء الاشاعرة السابقين كالاشعري وابن مجاهد والباقلاني وابن فورك (\*\*) ورواد الاشاعرة الاوائل كابن كلاب والقلانسي ، واذ يشير الى ان ما يشتبه هو عقيدة اهل السنة الذين يعنى بهم : الصنفانية ( الاشاعرة ) لانهم وسط بين المعطلة والمجسمة ، وائمة الفقه جميعا ، ورجال الحديث ، وائمة التفسير بالمأثور ، والصوفية ، ويضيف اليهم ائمة اللغة والادب والنحو — ومن مال منهم الى بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج لا يعد حجة في اللغة والنحو !! — وكذلك المجاهدون في الثغور وعامة المسلمين (٢) ، فانهم في رايه الفرقة الناجية من بين ثلاث وسبعين فرقة .

(١) راجع في ذلك كتاب المؤلف : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامى من ٢٢٠ - ٢٢٦ .  
(\*) سوى ثلاثة : ابو سلمان النمشي وكان من الحلوية - والحلاج وشأنه مشكل ، والغناد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لان الطب لا يقبل الخبيث ! ( البغدادي : اصول الدين من ٢١٥ - ٢١٦ ) .

(\*\*) ابو بكر بن فورك ( ت ٤٠٦ هـ ) من بن الحسن بن فورك الاحمدي عالم بالاصول والنحو والكلام على المذهب الاشعري اقام بالعراق ثم بنيسابور . بلغت تصانيفه في اصول الدين واصول الفقه ومعاتي القرآن قرابة من المائة . له مناظرات دافع فيها عن المذهب الاشعري ضد كل من المعتزلة والحنابلة . توفي عام ٤٠٦ راجع عنه ( ابن عساكر الدمشقي : تبين كذب المفتري . من ٢٢٢ ٢٢٣ ) .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق من ١٩٨ - ١٩١ ، ولا ترى انه يمثل بما عرضته الا الصنفانية والصوفية من اهل السنة لان هناك صوفية متشيعين . وأما سائر الطوائف التي ذكرها فلهم آراء تختلف باختلاف المسائل قريبا أو بعدا عن الاشاعرة فحسبلا عن أن منهم من ينسب الى فرق أخرى .



## في العلم :

تتخذ المذاهب العقائدية طابعاً قطعياً Dogmatic في أحكامها اذ لا بد من تحية اتجاهات الشك والا ارادية والقول بالنسبية ، ومن ثم أصبح الاستهلال بالحديث عن العلم والحقائق امراً طبيعياً لدى كثير من مصنفى كتب الاشاعرة ومنهم البغدادي .

والعلم قسمان : علم الهى ازلى ليس بضرورى ولا كسبى ولا حسى ولا استدلالى . فأنه محيط بكل المعلومات عانم بكل ما كان وكل ما يكون وكل ما سيكون بعلم واحد ازلى غير حادث .

اما القسم الثانى فهو العلم الانسانى وهو اما ضرورى او كسبى ، والعلوم النظرية على أربعة أقسام : استدلال عقلى ، معلومات بالتجربة كالطب والحرف ، معلومات من جهة الشرع ، ومعلومات من جهة الإلهام .

### بهم من هذا التقسيم اثبات حقيقتين :

١ - ان مسائل الشرع تعرف بالخبر ، ولذا فان الخبر المتواتر طريق موصل الى العلم اليقينى وهو يوجب العلم ( الاعتقاد ) والعمل .

٢ - ان المعلومات من جهة الشرع قائمة على الاستدلال العقلى ، ذلك ان هذه المعلومات الشرعية مصدرها النبى وانما يعرف صدق اى نبى بالعقل . وماخذ العلوم الشرعية أربعة اصول : الكتاب والسنة والاجماع والقياس

وهناك أمور تعلم بالعقل واموز لا تعلم الا بالشرع ، اذ تدل العقول على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز ارسال الرسل الى عباده ، اما وجوب الافعال او حظرها او تحريمها فلا يعرف الا بالشرع ، ولا شىء واجب على البشر قبل الخطاب والارسال ، ولا يستحق العاقل الثواب على ايمانه بالله وعبدله وحكمته وعلى ما يفعله من صلاح ، وان جاز الله ان يتفضل عليه بالثواب ، كما انه لو كان كافراً ملحداً شريراً قيل ان ياتيه نبى لما استحق على ذلك العقاب ، اذ الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية وحيث لا امر ولا نهى قبل بعثه الانبياء فلا طاعة ولا معصية ، ومن ثم فلا ثواب ولا عقاب (١) .



وقد ورد التكليف بالمعتل والنقل اذ يجب على الانسان النظر العقلى كما يجب عليه معرفة الشرائع (١) .

## ٢ - فى الصالح :

العالم هو كل شىء غير الله عز وجل ، ويتألف العالم من اجسام ، وتتألف الاجسام من جواهر ( اجزاء لا تتجزأ ) واعراض ، والاعراض هى الصفات القائمة بالجواهر من حركة وسكون وطعم ولون ورائحة وحرارة وبرودة ويوسة والجواهر متناهية أى انه لا بد ان تنتهى قسمة الاجسام الى اجزاء لا تتجزأ « واحصى كل شىء عددا » فلو لم تكن محصورة لما أمكن احصاؤها عددا . والاعراض اجناس مختلفة ولكنها ليس من جنس الاجسام ، ولا تخلو الاجسام والجواهر من اعراض ، اذ يستحيل ان تعرى الاجسام والجواهر من اعراض فلا بد فى كل جسم او جوهر من لون وكون وطعم ورائحة وبرودة او حرارة ومن رطوبة او يوسة ، واذا كانت الاعراض حادثة ، اذ يستحيل ان يبقى العرض زمانين ، واذا استحال تعرى الاجسام او الجواهر من اعراض ومن ثم فان الاجسام لم تسبق الاعراض ولذا فالاجسام حادثة لان عالم يسبق الحوادث كان حادثا ، واذا كان العالم مؤلفا من اجسام وكانت هذه حادثة كان العالم كله محدثا .

وكل ما هو حادث جائز الفناء عليه ، واذا اراد الله فناء جسم لم يخلق البقاء فيه على حد تعبير الاشعرى ، او قطع عنه الاكوان والالوان على حد تعبير الباقلانى ، وكل من قال بحدوث العالم اجاز الفناء عليه .

## ٢ - فى معرفة صانع العالم :

( ١ ) لكل حادث محدث : كل حادث لا بد له من محدث ، ولا عبرة بقول الدهرية بوجود حوادث لا حادث لها ، انه اذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب ، ونسيج لا من ناسج ، وبناء لا من بان كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث .

ولا يقال ان الاشياء تحدث بالطبع لانه لو اريد بلفظ الطبيعة فاعلا حيا قادرا مريدا فهو الصانع ، وان اريد بها لفظا على غير مفلول فما ليس بوجود لا يكون فاعلا ، ولا يقال انه طبع موجود فى الاجسام لان هذه حادثة مفتقرة الى صانع ، كما لا يصح ان يقال ان الحادث يحدث نفسه لانه كان قبل احداثه نفسه معدوما ويستحيل ان يكون المعدوم فاعلا .

( ب ) الاحداث ابتداء لا من شيء : وصانع الاجسام والاعراض احدثها ابتداء لا من شيء ، فلم تكن الحوادث قبل حدوثها جواهر ولا أشياء ، كما لا يتصور الصنع أو الخلق من مادة أولى على حد قول اصحاب الهيولى ، لانه لا يثباس الصنع الالهى على صنع الصانع منا حين يصنع الخاتم من الفضة أو الباب من الخشب .

( ج ) توحيد الصانع : ولا يكون صانع العالم غير واحد لانه لو كان للعالم صانعان قديمان لجاز اختلافهما فى المراد - يريد أحدهما حياة ويريد الآخر موتا ، فاما أن يتم مرادهما معا ، أو لا يتم مرادهما معا أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما معا لانه يستحيل كون الشيء حيا ميتا معا ، كما يستحيل ألا يتم مرادهما لان ذلك دليل عجزهما معا أو أن يتم مراد أحدهما دون الآخر لان فى ذلك عجز ممن لم يتم مراده ، ولا يقال جائز الاختلاف لانه اذا لم يكن أحدهما مكرها مقهورا للآخر ومن ثم موافقا له - وذلك دليل عجز - فان الخلاف جائز بينهما .

( د ) قدم الصانع : وصانع العالم قديم لانه لو كان محدثا لافتقر الى محدث له ولتسلسل الامر لا الى نهاية وهذا محال .

( هـ ) قيوم غنى عن العالمين : والصانع قيوم قائم بذاته لا يفتقر الى محل ولاحد له ولا نهاية خلافا لما يدعيها المجسمة فى تنهاى الاله اذ يماس عرشه ، والله غنى عن خلقه ، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع الى نفسه ولا لدفع ضر عنه ، ومن الغريب أن البغدادى يأخذ على المعتزلة قولهم أن الله خلق الخلق ليعبدوه ويشكروه مع أن ذلك مطابق لقوله عز وجل : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » .

#### ٤ - فى بيان صفاته :

( ١ ) الصفات الازلية : هى القدرة والعالم والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام ، فالله قادر بقدرة عالم يعلم حى بحياة يريد بارادة سميع بسمع متكلم بكلام ، والله قدرة واحدة يقدر بها على كل المقدورات كما أن له علما واحدا يعلم به جميع المعلومات ما كان منه وما يكون وما لا يسكون أن لو كان كيف كان يكون ، وحياته صفة ازلية قائمة من غير روح ولا غذاء .

وارادة الله مشيئته واختياره ، وارانته للشيء كراهيته لعدم هذا الشيء كما أن أمره بالشيء نهى عن ضده ، واراندة الله صفة ازلية قائمة بذاته وهى ارادة واحدة محيططة بجميع مراداته على وفق علمه بها فيما علم كونه أراد كونه خيرا كان أو شرا ، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون ، فلا يحدث فى العالم

شيء لا يريد به الله ولا ينتقى ما يريد به الله ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

ولكن اذا كان الاشاعرة ومنهم البغدادى قد اعترضوا على المعتزلة نسبة الخير دون الشر الى الله فهل يصح ان ينسب الشر صراحة الى الله ؟ . يقول البغدادى قال شيخنا ابو محمد عبد الله بن سعيد القطان : اقول فى الجملة ان الله اراد حدوث الحوادث كلها خيرا وشرها ولا اقول فى التفصيل انه اراد المعاصى وان كانت من جملة الحوادث التى اراد حدوثها ، كما قول فى الدعاء جملة يا خالق الاجسام ولا اقول تفصيلا ، يا خالق القروء والخنازير والدم والنجاسات وان كان هو الخالق لهذه الاشياء كلها ، اما ابو الحسن الاشعري فقد ذهب الى تقييد التفصيل فقال : ان الله اراد حدوث المعصية من العاصى قبيحة منه (\*) ولا اقول انه ارادها على الاطلاق (١) .

خلاصة راي الاشاعرة ومنهم البغدادى انهم ينسبون الحوادث جميعها خيرا وشرها الى الله ، ولكن تأديبا منه جل شأنه لا يلغظون بنسبة الشر والخبائث اليه سبحانه على التصريح والتفصيل .

والسمع صفة ازلية لله بها يسمع كل مسموع سمع ادراك لا سمع علم كما يذهب المعتزلة ولكن من غير اذن ولا جارحة ، ما هى هذه المسموعات ؟ ذهب الاشعري الى ان كل موجود يجوز كونه مسموعا ، اما القلائس فقد كان ادق منه فذهب الى انه لا يسمع الا ما كان كلاما او صوتا .

كذلك البصر صفة ازلية لله بها يبصر كل مرئى ، ورؤية احاطة بدون عين ولا جارحة ، كذلك ذهب الاشعري الى ان كل موجود يجوز ان يرى ، وذهب البغدادى ليؤكد امكان رؤية الله يوم القيامة الى ان اى موجود يصح رؤيته لا لكونه محدثا او جوهر او عرضا او لونا وانما لكونه موجودا والله سبحانه موجود فصح جواز رؤيته .

وكلام الله صفة له ازلية قائمة وهى امره ونهيه وخبره ووعدده ووعيده ، ويؤكد الاشاعرة ومنهم البغدادى ان الكلام صفة قائمة بالله لا يغيره ، ردا على المعتزلة الذين قالوا بصدور كلامه لموسى من تجاه شجره ، انه لو كان الكلام حادثا فى محل لكان المحل به متكلما .

وكلام الله فى المصحف مكتوب وفى القلب محفوظ وباللسان متلو ، ولكن الكتابة غير المكتوب والقراءة غير المقرؤ والتلاوة غير المتلو ، اذ الكتابة

(\*) يتسق ذلك مع راي الاشعري فى الكسب : ان الفعل من الله خلقا ومن العبد كسبا

لهو مخلوق له منسوب للعبد .

(١) البغدادى : اصول الدين ص ١٠٢ - ١٠٥ .

والقراءة والتسلاوة محدثة بينما المكتوب والمقروء والمتلو واحد قديم هو كلام الله .

( ب ) الصفات الخبرية : من الغريب أو البغدادى يقترب من رأى المعتزلة فى تأويل الصفات الخبرية ، ويخالف رأى الاشاعرة الذين لا يشير اليهم على انهم « اصحابه » أو « اهل الحق » أو « الموحدون » أو اهل السنة وانما الصفاتية ، فيقول : زعم بعضهم ان له وجهها وعينا هو اعضاء ولكنها ليسا كوجه الانسان وعينه بل هما خلاف الوجه والعيون ، وزعم بعض الصفاتية ان الوجه والعين المضافين الى الله تعالى صفات له ، والصحيح عندنا ان وجهه ذاته وعينه رؤيته للاشياء ، وقوله « ويبقى وجه ربك » . معناه ويبقى ربك وقوله « ولتصنع على عيني » أى رؤية منى كما قال « اتنى معكما اسمع وارى » ، وقوله فى سفينة نوح : « تجرى باعيننا » اراد بها العيون التى جرت بها السفينة من الماء ، وقوله : كل شئ هالك الا وجهه ، يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى .

ومرة اخرى يخطئ البغدادى اصحابه من الاشاعرة بصدد « الدين » فى قوله تعالى : « لم خلقت بيدي » .

ويقرب مرة اخرى من المعتزلة بصدد قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ، انه وان ابطال تأويلهم بأن استوى بمعنى استولى ، فانه اول العرش على معنى الملك أى ان الله على الملك استوى ، ثم هو يذكر اراء اصحابه مبتعدا عنهم :

١ - مالك بن انس ومفتاء المدينة : الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والايمان بالاستواء واجب ، « وما يعلم تأويله الا الله » .

٢ - ابو الحسن الأشعري : فعل احثه فى العرش سماه استواء .

٣ - الفلانسي وعبد الله بن سعيد : انه فوق العرش بلا مماسة (١) .

( ج ) ماخذ أسماء الله : أسماء اشماخوذة من التوقيف خلافا لرأى المعتزلة انها من الاصطلاح والقياس ، فلا يصح ان يطلق عليه سبحانه اسماء لم يرد فى الكتاب او السنة الصحيحة او لم تجعل الامة عليه وذلك انه لا يصح ان يطلق العبد لمولاه اسما ، فضلا عن ان الله يوصف باسماء ولا يوصف بمعناتها فيوصف



بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخي ، ويقال له رحيم ولا يقال شفيق مما يدل على بطلان دليل القياس في أسمائه (\*) .

( د ) عدد أسماء الله : « والله الأسماء الحسنی فادعوه بها . . . » عن أبي هريرة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال : « ان لله عز وجل تسعا وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة » (\*\*).

( هـ ) في اقسام أسمائه : أسماؤه تعالى على ثلاثة اقسام :

٢ - قسم يستحقه لمعنى قائم كالحى والعالم والقادر والمريد والمتكلم وعظيم وجليل ومجيد وحق ووحد ومتين والأول والآخر والمقتل والملك .

٢ - قسم يستحقه لمعنى قائم كالحى والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير - والتقدير والعليم والعلام والخبير والشهيد ، وهذه كلها صفات أزلية لله .

٣ - قسم يدل على افعاله كالبارى والخالق والتواب والرحيم والرازق والرازق والمعز والمذل ، وهناك افعال تصدر عن الله ولا يشتق منها اسم « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ولا يقال له « ساق » الله يستهزى ، « سخر الله منهم ولا يقال ( ساخر » سارحته صعودا ولا يقال « مرهق » ان الله وملائكته يصلون على النبي . . . ولا يقال له « مصل » .

## • - في العدل الالهي :

( ١ ) تعريف العدل : العدل ما للفاعل أن يفعله ، فان قبل بمقتضى ذلك يصبح كل كفر ومعصية عدلا ، قيل ارادة الله ان يقع الكفر والظلم عدل منه ، جور وظلم من مكتسبه .

(\*) لا خلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه لا يجوز ان يطلق على الله اسما لم يسم به نفسه او لم يطلقه بينه وانما قال المعتزلة بالقياس أو التعليل وقال الاشاعرة بالسمع أو التوقيف .  
الخلاف الحقيقي مع الفلاسفة الذين اسرفوا في اطلاق أسماء على الله لا يعرفها الدين مثل واجب الوجود - العلة الاولى .

(\*\*) الحسنی مؤنس الاحسن أكثر وزن الكثير لأن الأسماء مؤنثة ، وليس المقصود حصرها في تسعة وتسعين ، ان هناك أسماء لله في القرآن لم ترد ضمن التسعة والتسعين مثل توقيف الدرجات وانما المقصود ان المعاني كلها الالفة بالله محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين .  
ويحاول البغدادي أن يجد تحليلا رياضيا للحكمة في هذا العدد . وليس المقصود من احصائها مجرد معرفتها وانما الاعتقاد بها من ١١٩ - ١٢١ .

هكذا تنطلق صلة الله بعباده لدى الاشاعرة من مفهوم اطلاق المشيئة والارادة ، حتى اصبح الصل يتبع المشيئة بينما يتبع المشيئة او الارادة صفة العدل لدى المعتزلة (٣) .

( ب ) مفهوم الحكمة : والله حكيم في خلق كل ما خلق ولو لم يخلق الخلق لم يخرج من الحكمة ، ولو خلق الناس جميعا كقمارا او خلقهم مؤمنين لجاز ، ولو خلق الجادات دون الاحياء او الاحياء دون الجادات لكان ذلك كله جائزا منه ، وكلت كل هذه الوجوه صوابا منه وعدلا وحكمة .

ويتصد البغدادى بذلك ان ينتقض رأى المعتزلة ان الله خلق الجادات والاحياء لينتفع بها المكلفون من خلق وليكون ذلك عبرة لهم ودليلا ، ان جاز لدى البغدادى ان يخلق الله اجساما لا يعتبر بها راء (١) .

( ج ) نظرية الكسب : الله خالق اعمال العباد كما انه خالق الاجسام والالوان والطعوم والروائح لا خالق غيره وانما العباد مكتسبون لاعمالهم ، ومع ان الله خالق اكساب العباد كما انه خالق الاجسام والاعراض فان العبد مكتسب لاعماله دون الاجسام والاعراض ، اذ ينحصر الكسب في الحركة والسكون والارادة والطم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت ، ولا يصح منا اكتساب الاجسام والالوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والبصم والرؤية والعمى والكلام والخرس (٢) ، اى ان لا كسب فيما لا يمال الانسان عنه .

( د ) الهداية والاضلال : تطلق الهداية من الله بمعنىين .

١ - ابانة الحق والدعاء اليه واقامة الدلالة عليه ، وهذه هداية من الله شاملة لجميع المكلفين ولا خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة حول هذا المفهوم .

٢ - هداية خاصة من الله لمهتدين دون الضالين ، وفي ذلك يقول تعالى : **والله يهدي الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم ( يونس : ٢٥ )** ويقول **«... ولكن الله يهدي من يشاء» القصص : ٥٦** ، ويلزم البغدادى

---

(٣) يحوف المعتزلة العدل بانه صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة ويعتقدون الحكمة بينما لدى الاشاعرة التصرف في الملك والملك كما يشاء وانه فعال لما يريد . انطلق المعتزلة من مفهوم تنزيه الله وانطلق الاشاعرة من ارادتهم تعظيمه . والاختلاف بين المفهومين هو الذى ادى الى خلافهم في كل المسائل المتعلقة بالفعل الظاهر : القضاء والقدر - الارزاق - الاجال ... الخ .

(١) البغدادى : اصول الدين ص ١٤٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٤ .

المعتزلة لانكارهم اضلال الله للضالين بمعناه الظاهر ان لا توفيق ولا نعمة خاصة من الله لانبياؤه واوليائه على سائر الناس وخاصة الضالين وهو السزام ليس بلازم .

والاضلال لدى البغدادي من الله عز وجل لاهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم . . . « ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا » ( الانعام : ١٢٥ ) وقوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » ( فاطر : ٨١ ) فمن اضله فبمدله ومن هداه فبفضله ، وهو رأى منطلق من ايمان وتسليم بلا تحليل وتوفيق .

( هـ ) الاجال : كل من مات او قتل فقد مات باجله الذي جعله الله اجلا لعمره ، والله قادر على الزيادة في عمره ، ولكن اذا لم يزد له في عمره لم تكن الزيادة اجلا له .

ولا خلاف في ذلك بين المعتزلة والاشاعرة ، بل لقد ذكر البغدادي آراء العلاف والجبائي في ذلك ، وحقيقة الخلاف حول المقتول : هل لو لم يقتل لما مات في وقت قتله باجله ؟ ذلك ما ذهب اليه الاشاعرة مع العلاف والجبائي ، اما باقى المعتزلة فقد وجدوا في هذا القول ما يتضمن جبرية القتل وانتفاء مسئولية القاتل ، ولذا نسب اليهم البغدادي القول بان المقتول مقطوع عليه اجله ، ولقد هرقوا بين القتل والموت فذهب الكهبي الى ان الموت من الله والقتل من قبل القاتل ، وذهب اكثر المعتزلة الى ان في موت المقتول معنيين . احدهما موت من قبل الله والثانى قتل من فعل القاتل ، عند ذلك لم يجد الاشاعرة مفرا من القول ان القتل غير الموت ولكن المقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل (١) .

هذا وقد ذهب البغدادي الى ان من قتل مظلوما او مات من بعض الامراض المخصوصة كالحرى والغريق وموت المرأة في طلقها ونحو ذلك فهو شهيد .

و — الارزاق : كل من اكل شيئا او شرب فانما تناول رزق نفسه حالاً كان او حراماً ولا يأكل احد رزق غيره ، بينما ذهب المعتزلة الى ان الانسان يأكل رزق غيره اذا غصب شيئا واكله ، وقضية الرزق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموقف كل من القضاء والقدر ، فمن اثبت الحرية للاتصاف ومسئوليته عن فعله اعتبر الغصب والرزق الحرام والمسحت رزقا ليس لغاصبه وانما لصاحب الحق ، ومن اثبت الفعل كله لله خلقا قضى في الرزق قول الاشاعرة .

## ٦ - في النبوة :

( أ ) معنى النبوة وجواز بعثه الرسل : النبوة لفظ مشتق من النبا بمعنى الخبر لان النبي يخبر عن ربه ، او من نبا الشيء بمعنى ارتفع لان النبي رفيع المنزلة عند ربه ، والرسول هو الذي تتابع عليه الوحي ويأتي بشريعة أو ينسخ شريعة ومن ثم فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا ، وعدد الانبياء مائة الف وأربعة وعشرين الفاً بينما الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر خمسة منهم من أولى العزم وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وأول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام (\*) .

وجائز ان يبعث الله الرسل ، وقد جحد البراهمة ذلك ، كما انه جائز ان يكلف الله الناس بأحكام وشرائع .

( ب ) كيف يعلم الناس انه رسول مرسل من ربه : ذهب البغدادي الى ضرورة البيئة ليعلم الناس انه نبي صادق ، ومن ثم فلا بد له من معجزة ليلزم الناس تصديقه وطاعته ، والمعجزة امر خارق للعادة يتحدى بها النبي قومه عن الاتيان بمثلها ، وانما سميت معجزة لعجز المرسل اليهم عن المعارضة بمثلها ، اما الخوارج واكثر المعتزلة فقد ذهبوا الى ان صدق النبي وحده كاف لوجوب الايمان به دون حجة او بيعة او معجزة ، وقد ذهبت الكرامية الى ان كل من سمع قول الرسول او سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الاقرار والتصديق به سواء علم برهانه وحجته او لم يعلمها ، وذهب ثمانية بن الاشري وبعض المعتزلة الى انه لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته الى اكثر من سلامة شرعه .

وقول الخوارج والكرامية والمعتزلة اسلم من قول البغدادي ومن وافقه من الاشاعرة ، اذ لو علم يعلم صدق النبوة الا بمعجزة لاحتاج الى ان يكرر معجزاته امام كل قوم يأتونه ؛ اذ ان الحجة تلزم من رأى دون من لم ير حتى وان كان قد سمع بها ، وماذا تكون حجة النبي على من اتول بعد وفاته ولم يشهدوا معجزاته ؟ ومن ناحية اخرى لم يستطع البغدادي ان يفسر امورا خارقة للعادة على ايدي بعض المتنبئين الا ان يطلق عليها اسما آخر فيجعل المعجزة للأنبي والكرامة للولي والغوثة ( او المعونة ) لسائر الناس (١) .

---

(\*) يضيف البغدادي الى جملة عقائد المسلمين في ذلك الاعتقاد بعودة المسيح : اذ ينزل على نصرة دين الاسلام فيقتل الدجال والتخزير ويريق - الخمر ويحيى ما اصابه القرآن ويميت ما اصابه القرآن . ولا يذكر مصدرا لهذا الاعتقاد فيما خصوصاً انه يعلقه بالامان بان محمداً خاتم الانبياء . انى انه ذكره كما لو كان عقيدة مسلماً بها لدى المسلمين جميعاً .

(١) البغدادي : اصول الدين ص ١٧٤ - ١٧٥ .



واذ جعل البغدادى المعجزة حجة النبى الوحيدة على الناس ليصدقوه كان لابد له بصدد نبى الاسلام ان يعتنق :

١ — كثرة معجزاته مثل انشقاق التمر وتسبيح الحصى فى يده وينبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير واقبال الشجرة عليه ورجوعها بأمره الى مفرسها ، وهى معجزات تثير تساؤلا كتساؤل النظام انه لم يؤرخ لذلك أحد ولم يؤمن عندها كافر ولم يحتج بها مؤمن على مشرك (\*) .

٢ — ان لا تكون لنبي معجزة الا ويكون لنبي الاسلام ما تفوقها ، فان سخرت الريح لسليمان فقد سخر له البراق وهو أفضل من الريح ، وان انفجرت الحجارة لموسى بالماء فليس ذلك اعجب من نبوع الماء من بين أصابع النبى لوضوء جيشه ، وان مشى عيسى على الماء فقد مشى فى الهواء عند المعراج . وقد خمس بمعجزات مساوية كانشقاق التمر (١) .

واما الفرق التى ألزمت الاقوام تصديق الانبياء لصدقتهم وسلامة شرائعهم فلم تكن بحاجة الى ان تعول على كثرة معجزات نبى الاسلام ، فقد كفاهم القرآن معجزة وحجة .

( ج ) عصمة الانبياء : الانبياء معصومون بعد البعثة عن الذنوب كلها ما عدا السهو والخطأ ، وجائز عليهم الذنب قبل البعثة ، وموقف المعتزلة بصدد عصمة الانبياء أشد تنزيها لهم من الاشاعرة ، ومن الغريب ان ينتقدهم البغدادى اذ لم يثبتوا لنبي ذنبا الا على سبيل الخطأ فى التأويل فينكر عليهم القول ان الله قد عصمهم من الذنوب .

والانبياء قبل بعثتهم جميعا مؤمنون بالله موحدون اما بالادلة العقلية او على شريعة من قبلهم ، ولقد كان الرسول قبل بعثته متبعا لملة ابراهيم (٢) .

د — كرامات الاولياء : تتساوى الكرامة مع المعجزة فى كونها ناطقة

(\*) الرد القرائى على من طلب من رسول الله المعجزة : « هل كنت الا بشرا رسولا ؟ او الاتقان بالحجة العقلية لا بمعجزة غيبية : « قل يحيى الذى انشأنا اول مرة » وقد اشار محمد اقبال انه بنى الاسلام على التصديق بمنطق العقل محل التصديق بمنطق الغيب او المعجزة ومن ثم فان القرآن هو المعجزة الوحيدة التى تتفق عليها فرق الاسلام .

(١) المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٦ .

للعادات الا ان الكرامة ليست تحديا لمشارك ، بل على العكس يجتهد الولي في كتمانها وفي تكريم من الله لصاحب الكرامة .

ولا يؤمن المعتزلة بكرامات الاولياء لما في ذلك من لبس بين المعجزة والكرامة ، ولكن البغدادي قد جعل الايمان بها مما يجب فكره والاعتقاد به في اصول الدين ، وما ذلك الا للآثر المتبادل بين الصوفية والاشاعرة (١) .

#### ٧ — في التكليف :

( ١ ) احكام العقل واحكام الشرع : تدل العقول على صحة الصحيح واستحالة المحال ، وعلى حدوث العالم وتناهيه ، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلا ، وعلى اثبات الحمايع وتوحيده وعدله ، وعلى جواز بعثه الرسل وعلى جواز تكليف العباد لا يختلف الاشاعرة في ذلك كله مع المعتزلة ، غير أنهم يفترون عند :

١ — انه لا يجب على الله شيء ، فبعثه الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب .

٢ — انه لا يجب على احد شيء قبل ورود الشرع ، وان الثواب والعقاب منوطان بالامر والنهي الالهيين ، ذلك رأى الاشاعرة ، على انه من ناحية اخرى وافق الاشاعرة رأى المعتزلة في أن معرفة الله وصدق الرسول منوطان العقل أي انا نعرف الله بالاستدلال العقلي كما اننا نعرف الرسول — أنه مرسل من به — بمقتضى العقل (\*) .

اما الاحكام الشرعية في الوجوب والحظر والاباحة فطريقة معرفته ورود الخبر والامر من الله تعالى فيه ، فاسماء الله طريقها الشرع دون العقل ، وكذلك خلود نعيم أهل الجنة وخلود عذاب أهل النار .

ويضع البغدادي معيارا للتمييز بين احكام العقل واحكام الشرع فما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من احكام العقل وما جاز فيه النسخ والتعديل فهو من احكام الشرع .

ومع هذا التمييز فاحكام العقل غير واجبة لديه ، اذ الوجوب والتصريم منوطان بالامر والنهي الالهيين ، فلا يجب بأمر غيره شيء ولا يحرم بنهي غيره شيء ، ويشتط البغدادي في ذلك الى حد انه يطلق طاعة الوالدين على الامر

(١) المرجع السابق ص ١٨٥ .

(\*) يتبنى البغدادي موقف خصومه المعتزلة دون اشارة اليهم : أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان الى معرفة الله وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل وتكليف العباد ما شاء المرجع السابق ص ٢١٠ .

الالهى ولولا ذلك ما وجبت (\*) ، فالوجوب والحظر والإباحة كل ذلك مستفاد يجوز فيه النسخ والتبديل فهو من احكام العقل وماجاز فيه النسخ والتبديل فهو من احكام الشرع .

## ٨ - فى المعاد « اليوم الآخر » :

( ١ ) الفناء والبعث : الله قادر على فناء العالم جملة وتفصيلا ، فالذى خلقها من العدم قادر على فنائها جميعا أو اثناء بعضها ، ذلك ما أجمع عليه المسلمون كما أجمعوا على إعادة الخلق بعد الفناء (\*\*) ، فالقادر على الخلق الاول قادر على إعادة ما خلق ، والبعث يوم القيامة للأجساد والأرواح .

( ب ) أهل الوعيد : ذهب المعتزلة الى أن تأييد العذاب - أو الخلود فى جهنم - إنما يكون للمشركين وناعلى الكبائر دون توبة ، أما البغدادى فيجعل تأييد العذاب لمن مات على الكفر أو البدع كالتثنية والخوارج وغلاة الروافض ، اذ يقول : قال أصحابنا ان أصحاب الوعيد من الخوارج والتثنية يخلدون فى النار لا محالة .

وباستثناء أصحاب المذاهب المخالفة وخاصة الخوارج والمعتزلة وغلاة الشيعة فإنه لا يخلد مسلم فى العذاب ، ذلك اعتقاد الأشاعرة ، فالمقصود بالمقام المحمود فى قوله تعالى « عسى أن ييمتك ربك مقاما محمودا » ( الاسراء : ٧٩ ) الشفاعة ، وفى الحديث : أخرت شناعتي لأهل الكبائر من امتي ، وليست مقصورة على الرسول عليه الصلاة والسلام . وإنما لسبعين ألفا آخرين يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع فى سبعين ألفا (\*\*\*) .

( ج ) الأطفال فى الآخرة سوى المعتزلة بين الأطفال المؤمنين وأطفال المشركين يوم القيامة اذ يدخلون الجنة على سبيل العرض لما لحقهم فى الدنيا

---

(\*) استدراك : معلوم انه لا طاعة لمخاوق فى معصية الخائف وإن الوالدين اذا جامدا الانسان على أن يشرك بالله فلا تجب طاعتها وإن وجب أن يصاحبهما فى الدنيا معروفا ولكن موقف البغدادى يجعل الاخلاق تتبع الدين لا العكس ويجعل الحسن والقبح شرعين لا عقليين ويذكر أمثلة كثيرة للدلالة على نسبية الاحكام الاخلاقية وارتباطها بالوامر الالهية ( اصول الدين : ص ٢٠٧ - ٢١٤ ) .

(\*\*) فى تفسير كيفية الفناء ذهب الأشعرى الى أن الجسم يفتنى بأن لا يخلق الله فيه بقاء فى الحال التى يريد أن يفتنيه فيها بينما ذهب العلاف بأن الله يخلق فى الجوهر فناء . وقد نسر الباقلانى الفناء بقطع الكوان عن الجسم ( اصول الدين ص ٢٢٢ ) .

(\*\*\*) ونتيجة الالتحام بين المذهب الأشعرى وبين التصوف ساد الاعتقاد بشفاعة الأولياء ثم لزم عن ذلك التقرب اليهم واتخاذهم وسائط ثم زيارة القبور وتذرع النذور . ولا نقصد

من آلام وامراض ، وقالوا بانتقطاع النعيم عنهم بعد تمام العرض ، أما الاشاعرة فيميزون بين اطفال المؤمنين واطفال المشركين ، فالاولون في الجنة مع آبائهم أما الآخرون فقد اختلفوا فيهم على ثلاثة اقوال :

١ — انهم في النار اغاظة لآبائهم .

٢ — انهم خدم اهل الجنة .

٣ — انه يوقد لهم نار فيؤثرون باقتحامها فمن اقتحمها فدخل الجنة ، اولئك هم خدم اهل الجنة ، ومن لم يقتحمها يدخل النار لانه سيكون عاصيا . ولا يجد الاشاعرة حجة عقلية لموقفهم الا اثارة العواطف ضد المعتزلة : ( لقد سوا بين ابراهيم ابن النبي وبين ابي لهب في الجنة ) والا ان يتستروا وراء الخبر ، لو قد ورد الخبر الصحيح حديثا متواترا عن النبي لما اضطرب موقفهم : مرة في الجنة ومرة في النار .

وبلغ الاضطراب مداه حين سئلوا عن رأيهم في طفل مات واياه مشركان ثم آمنا بعد موته ، فيذكر البغدادي رأي الآخرين دون رايه هو واصحابه (١) ، ماذا عليه لو انه قال انهم في الجنة بفضلهم عز وجل ان لم يرد ان يكونوا في الجنة بعدله ، ولكنه استنكف ان يوافق خصومه على رأيهم .

( د ) بعث الحيوانات : ذهب المعتزلة الى ان البهائم تبعث يوم القيامة لتثال العوض عن استخدام الانسان لها وذبحه اياها وعن ما لقيت من آلام ، ولم يحدد المعتزلة شكل هذا العوض ، وان كان البغدادي يسفر من النظام اذ يجعل الحيوانات في الجنة قائلا : وقد رضينا له ان يكون في الجنة التي يلقى اليها الكلاب والخنازير والحيت والعتارب والحشرات مع قتله لها في الدنيا ومنعه اياها عن كتياف داره فضلا عن بسطاته .

أما البغدادي فقد آمن ببعث الحيوانات ولكن لسبب آخر هو مجرد

---

الاطلاق رفض الحديث وانما مجرد تقرير كيف تتداعى تصورات العامة واعتقاداتهم خصوصاً بعد تداخل التصوف بالاشعرية ، ومن ثم فقد جاء المذهب السلفي الذي يرفض التصوف به فعل لذلك .

يشير البغدادي كذلك الى الايمان بمسؤول الملكين في القبر وعذابه واثبات الحوض والصراف والميزان . وقد ذهب بعض المعتزلة الى ان مسؤول الملكين في القبر انما يكون بين النفختين في الصور وحينئذ يكون عذاب قوم في القبر ، ويبدو انهم انكروا عذاب القبر عقب الموت حتى لا يكون عذاب قبل الحساب كما انكروا : الحساب بميزان محسوب — اذ كيف توزن الاعمال ولذا يقول البغدادي ان الوزن للصالح التي كتبت فيها الاعمال . كذلك استبعد المعتزلة المسورة الحسية للصراف ، وعلى كل فقد اصبحت هذه جزءا من معتقدات الاشاعرة .



التصامس اذ تقتضى المعجاء من القرناء واكل الاعشاب من الحيوانات الجارحة والمفترسة ثم تنفى بعد التصامس ، ويستند رفض الاشاعرة بعامة والبغدادى بخاصة لراى المعتزلة الى سببين :

١ - انه لا يجب على الله شيء ، ومن ثم فلا يجب عليه العوض للحيوانات عما لحقها من آلام اذ اباح الله استخدامها بل امر بنحرها

٢ - انه يحسن من الله وحده ايصال الآلام للمكلفين من المجانين والاطفال والحيوانات دون استحقاق او عوض ، هو مفهوم التكليف لدى الاشاعرة انه يحسن ممن لو ابتدا بالآلم لحسن منه (١) ، ومن ثم لا يجب عليه سبحانه ثواب او تعويض ، فان تم فذلك منه فضل .

مرة اخرى كان منطلق المعتزلة هو العدل بينما منطلق الاشاعرة هو المشيئة

#### ( ١ ) فى الايمان :

١ - مفهوم الايمان ذهب المعتزلة والخوارج الى ان الايمان عقد وقول وعمل ، بينما ذهب المرجئة الى ان العمل ليس جزءا من الايمان ، وقد كان الاشاعرة اقرب الى المعتزلة لما ورد عن الرسول فى رواية عن علي ان : الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان ، كما تواترت الرواية عنه صلى الله عليه وسلم بان الايمان بضع وسبعون شعبة ، اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وانماها امانة الاذى عن الطريق (٢) .

على ان ذلك لم يكن راى ابي الحسن الاشعرى الذى كان الى راى المرجئة اقرب ، اذ الايمان عنده هو التصديق بالله ورسله فى اخبارهم ، ولا يكون هذا التصديق صحيحا الا بمعرفة (٣) ، ولم يجعل الاشاعرة العمل جزءا من الايمان الا بتأثير اصحاب الحديث .

وقد قسم البغدادى الايمان ثلاثة اقسام :

٢ - قسم يخرج به صاحبه من الكفر ويتخلص به من الخلو دق النار وهو معرفته بالله وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وبشيرة انهما من الله مع اثبات صفاته الازلية ونفى التشبيه والتعطيل عنه مع جواز رؤيته .

(١) البغدادى : اصول الدين ص ٢٠٩ :

(٢) المرجع السابق ص ٢٥١ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤٨ .

٢ - قسم يوجب زوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر .

٣ - قسم يوجب كون صاحبه من السابقين السفين يدخلون الجنة بلا حساب وهو أداء الفرائض والتوافل مع اجتناب الذنوب كلها (\*) .

(ب) الايمان يزيد وينقص : كل من اثبت الطاعات من الايمان اثبت فيه الزيادة والنقصان وأما من جعله تصديقا بالقلب فقد منع فيه الزيادة والنقصان ، أما وقد وافق الاشاعرة رجال الحديث في انه عقد وقول وعمل فقد اثبتوا الزيادة فيه والنقصان .

(ج) عدم جواز الايمان تقليدا : يكاد ينعقد اجماع ائمة الفقه وعلماء الاكلام على عدم جواز الايمان تقليدا ، اذ ان من اعتمد الحق وحسن دليل يعتبر عاصيا بتركه النظر والاستدلال المؤديين الى معرفة ادلة قواعد الدين ، فقد ذهب الى ذلك الائمة الاربعة واهل الحديث فضلا عن المعتزلة واهل الظاهر والاشاعرة (\*\*).

وقد اشترط أبو الحسن الأشعري للايمان معرفة الحق في حدوث العالم وتوحيد صانع وفي صحة النبوة ، أما المعتزلة تقليدا فهو عنده لا مشرك ولا مؤمن ، أما المعتزلة فمنهم من لم يعتبره مؤمنا ومنهم من اعتبره فاسقا أي لا مؤمن ولا كافر (١) .

(د) هل الاطفال قبل بلوغهم مؤمنون ؟ ذهب المعتزلة الى ان وقت وجوب الايمان هو وقت صحته ومن ثم نكل من صح منه الايمان وجب عليه الايمان وذلك عند تمام العقل الذي يصح معه الاستدلال المؤدى الى معرفة الله ، وإلى هذا الرأي ذهب أبو الحسن الأشعري ، وعلى هذا لا يسمى الاطفال قبل بلوغهم مؤمنين . أما الكرامية فقد ذهبت الى أن الايمان قد وجد في الكل في النور الاول

---

(\*) لم يميز البغدادى بين ما هو أصل جوهرى في الايمان كمعرفته الله وكتبه ورسله وبين ما هو خلاقي تختلف فيه فرق المسلمين ولا حرج : كتنفى التشبيه والتعليل وجواز الرؤية والقدر غيره وشره وقد أصبح مفهوم القدر لدى الناس من بعد اقرب الى الجبر . وقد جعله الاشاعرة اعتقادا يستوى بالايمان بالله وملائكته ورسوله وكتبه .

(\*\*) ويرجع الاجماع في ذلك الى أن الايمان تقليدا من احتجاجات المشركين : وهذا ما وجدنا عليه أبائنا . وتنبه بسمه من أهم سمات الفكر الاسلامي وهي الاعتداد بالعقل واجاب الايمان بعد نظر واستدلال لدى جميع الفرق تقريبا بما في ذلك اهل الظاهر ورجال الحديث اذ ان تفويضهم للآخر لم يحل دون تفويضهم للعقل في هذا الصدد .

وانهم اذ اقروا بربوبية الله فقد صارت اجابتهم ايمانا (\*) ، ومن ثم فالاطفال جميعا مؤمنون .

## ١٠ — في الامامة :

( ١ ) وجوب الامامة : ذهب فرق المسلمين الى ان الامامة واجبة ، اذ لا بد للمسلمين من امام ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم .

والملاحظ ان كتاب الفرق اذا استثنينا الشيعة قد عالجوا موضوع الامامة على انه من فروع الدين كانه باب من ابواب الفقه ، ذلك انه مع ان الامامة موضوع سياسى الا ان المسلمين الى وقت قريب لم يكونوا يعرفون الا السياسة الدينية حيث لا تنفصل السياسة عن الدين ، ومن ثم بحث المتكلمون وشاركهم الفقهاء في موضوع الامامة كأنهم يبحثون في مسألة فقهية ، وكان الراى فيها يشكل اعتقادا ، بل انه بالفعل يشكل جزءا من الاعتقاد — ليس لدى الشيعة محسوب ، فذلك امر مفهوم بعد ان جعلوا الامامة من اصول الدين — بل لدى اهل السنة كذلك ، وقد طبع متكلمو الاشاعرة آراءهم في الامامة بطابع الاعتقاد ، واصبح الراى حتى في صحة امامة اى من الخلفاء الراشدين كانه دين يدين به الناس ويكفر فيه المخالف .

ذهب الاشاعرة الى ان الامامة واجبة في كل حال ، اذ لا يصح ان يخلو زمان من امام ظاهر (\*\*) ووجوب الامامة لدى ابي الحسن الاشعري انما يعلم بالسمع والعقل .

ولا يصح ان يكون للمسلمين في الوقت الواحد اكثر من امام واحد ، غير ان البغدادى يبيح وجود امامين في بلدين اذا كان بينهما بحر مانع من وصول احدهما الى الآخر (١) ، وهذا تبرير لشرعية امامه الامويين في الاندلس مع قيام

(\*) راجع آية الذر سورة الاعراف : ١٧٢ ، من الغريب أن ينقد البغدادى موقف الكرامية مع انه فضلا عن آية الذر التي استند اليها الكرامية فهناك حديث الرسول : كل مولود يولد على الفطرة وابواه يهودانه او يمجسانه او ينصرانه ، ولكن البغدادى يغلب جانب الفقه والمعاملات على جانب الاصول والاعتقاد ، اذ لو كان كذلك لوجب ان يدفن اطفال المشركين في مدائن المسلمين ثم لما جاز استرقاقهم ولوجب ان يقتل بوصفه مرتدا ان اتركه البلوغ ولم يعلم الله ( المرجع السابق ص ٢٥٧ ) .

(\*\*) يقول الشيعة الاثنى عشرية بامام غائب هو المهدي المنتظر — محمد بن الحسن العسكري ويري أبو بكر الاحم من المعتزلة ان الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام بينما ذهب هشام القوطي من المعتزلة ايضا ان الامة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ الى الامام واما اذا عصت ولجرت لم يجب نصب الامام .

(١) المرجع السابق ص ٢٧٤

الخلافة في بغداد في عصر البغدادي ، كأن أحكام الشرع تخضع لمنطق الامر الواقع (\*) ، ومعظم أحكام الاشعرية في الامامة على هذا النحو ، من ذلك أن الامامة لا بد أن تكون في قریش ، وقد نسب البغدادي ذلك الى الشريعة (\*\*) كما نسبه الى كل من الشافعي وأبي حنيفة بينما رأى الخوارج في ذلك معروف : أنها صالحة في كل صنف من الناس .

### ( ب ) شروط الامامة :

يشترط للامامة أربعة أوصاف :

- ١ — العلم فلا بد أن يبلغ فيه مبلغ الاجتهاد .
- ٢ — العدالة .
- ٣ — الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير .
- ٤ — النسب من قریش .

### ( ج ) امامة المفضول :

( ج ) امامة المفضول : لا يجوز الاشاعرة العصمة التي يشترطها الشيعة ، كما يذهب ابو الحسن الاشعري الى أن الامام أفضل أهل زمانه اذ لا تتمتع للمفضول مع وجود الانضل ، ومع اتفاقه مع الشيعة الامامية في ذلك الا أن الباعث مختلف تماما ، قصد الشيعة بذلك استبعاد الشرعية عن خالف عليا ، وقصد الاشعري اقرار ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة ، أما بعد الخلفاء الراشدين فيسود تبرير آخر ، أنها ان عقدت للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الانبياء ، وبذلك يصح معاوية اول ملوك الاسلام ، غير أن كثيرا من الاشاعرة قد ذهب الى جواز امامة المفضول .

( د ) الامامة بالاختيار لا بالنسب : الامامة تثبت بالاختيار ، ومرة أخرى يحدث الاختلاف في عدد من يعقدها للامام ، ذهب الاشعري الى أنه يكفي رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع يعقدها لآخر فيكون ذلك ملزما للمسلمين جميعا !

(\*) وقد ذهب الكرامية الى جواز وجود امامين اذ كان كل من علي ومعاوية امامان في وقت واحد غير أن عليا كان اماما على وفق السنة وكان معاوية اماما على خلاف السنة وكلاهما واجب الاتباع في قومه .. هذا تعبير صريح لا مواربة فيه هي تبعية الاحكام النيقية في مسألة الامامة لحكم الامر الواقع .

(\*\*) حتى ولو صح حديث : الامامة من قریش - ولو كان صحيحا لما نصيب الانتصار يوم السقيفة واحدا منهم اماما فانه على حد تعبير السيوطي على سبيل الانباء عن الرسول لا التشريع



بينما ذهب القلائسي وتبعه بعض الاشاعرة الى ان الامامة تنعقد بطلباء الامة الذين يحضرون موضع الامام دون عدد مخصوص ، وان عقد الامام واحد او جماعة وعقدها آخرون لآخر فالعبرة بالاسبق قياسا على عقد النكاح !! وان لم يعرف الاسبق استؤنف العقد لاحدهما او لغيرهما (\*) .

( هـ ) صحة امامة الخلفاء الراشدين : يرى الاشاعرة صحة العقد لكل من الخلفاء الاربعة وصحة امامتهم الى ايام موتهم خلافا لراى كل من الشيعة والخوارج .

وكان لابد من التعرض للفتن التى حدثت منذ اواخر عهد عثمان الى خلافة معاوية ، اما عثمان فقد قتل مظلوما — فى راى الاشاعرة الذى اصبحت بدوره معتقدا لهم — وقاتلوه فسقه ، واما على فهو على الحق فى حروبه كلها غير أنهم برروا خطأ كل من عائشة والزبير وطلحة ، إما عائشة فكانت تقصد الاصلاح بين الفريقين (\*\*) فغلبها بنو ضبة وبنو الازد على رايتها فقاتلوا عليها ففسقوا دونها ، واما الزبير فقد ترك المعركة بعد ان بدأت فقتله احد المحاربين فى صفوف على فقاتله فى النار ، واما طلحة فقد هب بدوره الرجوع فقتله مروان بن الحكم (\*\*\*)

كذلك كان على على الحق يوم صفين كما كان على الحق فى التحكيم ، وقد اخطا الحكماء أبو موسى الاشعري وعمرو بن العاص لانهما خلعا عليا مع علمهما بأنه افضل اهل زمانه واخطأ عمرو خطأ ثانيا حين عقد الخلافة لمعاوية ، ثم كان على على الحق فى حرية الخوارج يوم النهروان .

(\*) المرجع السابق ص ٢٨١ وفى اكثر من موضع يشبه متكلمو اهل السنة عقد الامامة بعقد النكاح ويلزمون عن ذلك احكاما يبدو لها الاضطراب نتيجة التردد بين طلب الحكم الشرعى الصحيح وبين اقرار سياسة الامر الواقع ، كان الخوارج اكثر صدقا مع انفسهم اذ طلبوا الحكم الشرعى بصرف النظر عن اصابتها له او لا وكان ابن خلدون اصدق تقريرا له .

الامر الواقع فى نظريته العصبية .

(\*\*) الحق انها خرجت منذ ان علمت بالبيعة على على وكانت تريد ان تصرفها عنه الى الزبير او طلحة وقد حسن لها الخروج وغلبها على رايتها ابن اختها عبد الله بن الزبير حين ترددت وقد نبهتها كلاب الحواب اذ تذكرت حديث الرسول .

(\*\*\*) ولا ندرى لماذا يتجنب الاشاعرة تفسير مروان بن الحكم كما فسقوا قاتل الزبير مع ان مروان راس الفتنة كلها منذ ان كان مستشار مسوء لعثمان بن عفان الى ان اثار المحاصرين لداره مرة بخطاب مرسل باسم عثمان الى ولاية الامصار — وقد كا مروان حامل اختامه — يوصيهم بمعاينة محاصريه من اهل الامصار عند رجوعهم بعد الحصار الاول . ومرة حين شرع يلقي السهام على الحاضرين ، ثم لدوره المشبه فى اثاره الفتنة على على ويبدو ان تجنب تفسيره لسبب واحد فقط هو انه اصبحت بعد ذلك خليفة المسلمين . ومرة اخرى انه الامر الواقع .

ومع أن الأشعري قد نسب إلى بعض المعتزلة القول : نجت القادة وهلك  
الاتباع ، وذلك في حرب الجمل ، فإن رأى الأشاعرة فيمن حارب عليا يوم  
الجمل لم يخرج عن هذا وهي أحكام صادرة عن معرفة الحق بالرجال لا عن  
معرفة الرجال بالحق .

تعقيب :

قدم البغدادي عرضا متكاملا وانبا لمذهب الأشاعرة وإن كان قد قدمه  
على أنه عقيدة أهل السنة والجماعة ، إذ لا يرجع المذهب إلى مؤسسه  
أبي الحسن الأشعري وإنما إلى تاريخ أبعد من ذلك ، فهو مذهب الصحابة  
والتابعين ومن تلاهم من أئمة الفقه والحديث ، وذلك ما استقر في أذهان الناس  
من عقيدة إلى يومنا هذا ، مع أنه لا يمكن أن نعد الأشاعرة معبرين إلا عن رأى  
الخلف من أهل السنة ، وذلك ما كشف النقاب عنه مذهب السلف الذي يختلف  
مع الأشاعرة في مسائل كثيرة ، فلا يحق للأشاعرة أن يتفردوا بالتعبير عن عقيدة  
أهل السنة فضلا عن الإسلام .

حقيقة أن كثيرا من آراء الأشاعرة تعبر عن الاتجاه الوسط وفي ذلك قصد  
بين المعتزلة والمجسمة ومع ذلك فانه يؤخذ على البغدادي :

١ — أنه جعل من الرأى عقيدة ومن الخلافات أصولا ، فلم يميز بين ما  
يشكل جوهر عقيدة الإسلام كالايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وبين  
ما هو خلاف لا حرج على الناس أو الفرق أن تختلف فيه كالتقضاء والقدر  
والشفاعة وكرامات الأولياء واطفال المشركين فضلا عن موضوع الإمامة ، إذ  
لا يمكن أن تعد آراء المخالفين معارضة لعقيدة الإسلام إن لم يكن بعضها أكثر  
وائق تعبيرا عن روح الإسلام من رأى الأشاعرة .

٢ — أنه نصب نفسه حاكما متسلطا باسم الدين حتى انطبع في أذهان  
الناس ومعتقداتهم إلى يوم الناس هذا أسوا انطباع عن سائر فرق المسلمين  
وبخاصة المعتزلة والخوارج والشيعة ، وقد أصبح هذا الانطباع السيء القائم  
إلى اليوم يشكل أكبر عقبة في سبيل التقارب بين المذاهب الإسلامية فضلا عن  
الفهم الصحيح لآراء أصحاب هذه المذاهب ومعتقداتهم .

وخلاصة القول لابد من التفرقة بين ما هو أصل عقائدى وبين ما هو رأى  
خلافى ، كما لابد من مراجعة لدى صحة تمثيل هذه الآراء لمعتقدات أهل السنة :  
جمهور المسلمين ، وأن يرد اعتبار من أدانهم البغدادي واستقرت في أذهان  
المسلمين علمائهم وعامتهم أدانتهم إلى يومنا هذا من فرق المعتزلة والخوارج  
والشيعة ، بذلك يتخلص أهل السنة مما ران على قلوبهم وغشى أبصارهم من  
أحكام لم يكن باعثها طلب الحق أو وحدة المسلمين وإنما التعصب المقيت والتسلط  
البغيض .

## ٤ — أبو المعالي الجويني (\*) ( ت ٤٧٨ هـ )

( امام الحرمين )

تابع امام الحرمين أبو المعالي الجويني منهج أسلافه من الأشاعرة ، وقد  
توثقت في شخصه الصلة بين الأشعرية كمذهب كلامي وبين الشافعية كمذهب  
لغوي .

اهم مؤلفاته :

اولا : في اصول الفقه :

١ — البرهان في اصول الفقه .

٢ — الورقات .

٣ — كتاب مغيث الخلق في اختيار الاحق .

٤ — الارشاد في اصول الفقه .

ثانيا : في علم الكلام

١ — الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد : وقد حققه لوسيانى  
ولكنه توفي عام ١٩٢١ قبل نشره ، فقام بنشره الدكتور على يوسف  
موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد .

٢ — رسالة في اصول الدين .

٣ — الشامل في اصول الدين وقد نشر جزءا منه هلموت كلوبفر ثم الدكتور  
على سامى النشار وفيصل عون وسهير مختار .

---

(\*) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري ، ولد عام ٤١٩ هـ  
في جوين من أعمال نيسابور ، درس على والده أبي محمد عبد الله بن يوسف ( ت ٤٢٩ هـ ) وكان  
فقيها أصوليا لغويا أدبيا خرج من نيسابور ( عام ٤٥١ هـ ) زمن محنة الأشاعره على يدى  
الكنندى الى بغداد حيث اتصل بعلمائها ثم الى مكة والمدينة حيث استقر أربع سنوات يدرس  
ويقتنى ويجمع طرق المذهب ومن ثم اكتسب لقبه « امام الحرمين » عاد الى نيسابور عام ٤٥٥ هـ  
فقربه الوزير نظام الملك ودرس بالمدرسة النظامية الى آخر حياته أى ما يزيد على عشرين  
عاما وقد تقلد فيها رئاسة الشافعية وكان المرجع اليه في الفتوى .

- ٤ — مختصر للشامل بعنوان « الكامل في اختصار الشامل » .
- ٥ — غياث الأمم في القيات الظلم .
- ٦ — شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراه والانجيل من التبديل .
- ٧ — العقيدة النظامية في الاركان الاسلامية نشره الشيخ زاهد الكوثري
- ٨ — لمع الأدلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة نشرته الدكتور فوقيه حسين .
- ٩ — مختصر الارشاد للباقلاني ( اختصره امام الحرمين ) .
- ١٠ — التلخيص في الاصول .

### ثالثا : في الفقه :

- ١ — نهاية المطلب في دراية المذهب :
  - ٢ — رسالة في الفقه .
  - ٣ — رسالة في التقليد والاجتهاد .
- هذا عدا كتب أخرى في الخلاف بين الشافعية والحنفية وفي الجدل وقصيدة فيها وصية لابنه ، ولا غرو فقد كان والده أبو محمد عبد الله كذلك ، كان من الطبقة الثالثة ممن أخذوا على الأشعري ، واليه انتهت رئاسة الشافعية ، وقد تعد ابنه مكانه بعد وفاته مع حداثة سنه ولكن الابن قد استكمل تعليمه حيث حصل أصول الدين وأصول الفقه على الاستاذ أبي القاسم الأسفراييني ( ت ٤٥٢ هـ ) وقد أخذ هذا بدوره على أبي اسحاق الأسفراييني (\*) ( ت ٤١٨ هـ ) كما كان يحضر مجلس أبي عبد الله الخيازي ( ت ٤٤٩ هـ ) لقراءة القرآن واجابته (١) وهو في نفس الوقت يدرس مكان والده .

(\*) هو أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران ، اقام لفترة بالعراق ثم عاد الى بلدته أسفرايين ثم درس بنيسابور وعنه تخرج شيوخها . وله من المؤلفات الجامع في أصول الدين ، والجل في أصول الدين وكان شديدا في مناظراته وقد ناظر القاضي عبد الجبار المعتزلي .

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٥٨ .

ليثبت مؤلفات الجويني المخطوطة والمنشورة يمكن الرجوع الى كتاب الدكتور فوقيه حسين الجويني ص ٥٩ — ١١٩ او الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٦٨٨ — ٦٩٨



منهجه :

الى جانب شيوخ الاشاعرة والشافعية فقد افاد الجوينى من فلسفة اليونان التى اكسبته كما اكسبت غيره من الاشاعرة منذ القرن الرابع الهجرى مقدرة على الجدل وقوة فى الاستدلال ، حقيقة انه لم يشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الاسلام ولكنه افاد منها منجزيا اذ نجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث فى المعرفة والدراسة النقدية لانواع الاستدلالات ، كذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامى وصياغته للموضوعات ومع ذلك بقى الجوينى متكلم اشعريا فى الصميم ، وانما اصبح المذهب الاشعرى الذى اراد له مؤسسه ان يكون اميل الى جانب النقل من العقل يستند فى الاغلب الى ادلة العقل ، بل لا تكاد تذكر النصوص القرآنية الا نادرا حتى فى المناظرات مع فرق المسلمين ، على ان ذلك لا يعنى بحال انحرافا من الاتباع عن آراء مؤسس المذهب ، فلقد وافقوه واتفقوا معه فى كثير من الموضوعات خصوصا تلك التى من اجلها فارق مذهب الاعتزال واعنى بها مسألة الصفات ورؤية الله والقول بأن القرآن غير مخلوق فضلا عن اطلاق المشيئة الالهية ورد الحسن والقبح الى حكم الشرع .

ويشير الجوينى فى عرضه لمذهب الاشاعرة الى ثلاثة هم : أبو الحسن الاشعرى ( ت ٢٤ هـ ) وأبو بكر الباقلانى ( ت ٤٠٣ هـ ) وأبو اسحق الاسفرايينى ( ١٨ هـ ) .

وطريقته فى عرض الموضوعات هى التى استقرت فى كتب الباقلانى ثم البغدادى وقد انتهجها معظم المتكلمين من بعد وهى على النحو الاتى مرتبة حسب الموضوعات :

١ - الاستهلاك بالحديث عن العلم وطرقه - ثم تعريف ببعض المصطلحات كالجوهر والاعراض :

٢ - فى الالهيات :

( ١ ) اثبات حدوث العالم وحاجته الى الصانع والرد على المخالفين كالدهرية والثنوية والقائلين بالطبائع من الفلاسفة .

( ب ) الرد على اليهود والنصارى .

( ج ) صفات الله واسماؤه .

- ( د ) جواز رؤية الله .
- ( هـ ) خلق الأفعال .
- ( و ) التعديل والتجوير .
- ( ز ) الإصلاح والأصلح .

## ٢ - في النبوات :

- ( أ ) اثبات النبوة .
- ( ب ) اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .
- ( ج ) في السمعيات .

## ٤ - في الأجل والأرزاق والأسعار :

## ٥ - في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

## ٦ - في الأخسرويات :

- ( أ ) الثواب والعقاب في الآخرة .
- ( ب ) الأسماء والأحكام .
- ( ج ) التسوية والشفاعة .

## ٧ - في الإمامة : ويختتم بها عادة معظم الكتاب .

## مذهبه :

## أولا : في العلم :

العلم إما قديم أو حادث ، والعلم القديم صفة الباري ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات ولا يوصف بكونه ضروريا أو كسبيا .

أما العلم الحادث صفة الإنسان فهو أقسام : ضرورى وبديهي وكسبي ، الضرورى كعلم الإنسان بنفسه أو استحالة اجتماع المتضادات ، وذلك ما لا ينفك عن الإنسان « في مستقر العادة (\*) » ، والبديهي لا يفترق عن الضرورى كثيرا أنه مبتدأ في العقول قد جبال الإنسان على إدراكه ، وأما العلم المكتسب فيتوقف حصوله على النظر الصحيح وذلك واجب على الإنسان لأنه لا يتوصل إلى العلم

---

(\*) عبارة « في مستقر العادة » لأن الأشاعرة ينكرون الحتمية والضرورة ، وإنما مجرد الطراد يصبح لدى الإنسان عادة .

الا بالنظر (١) ، على أن الضروريات هي الأساس الأول الحاصل في الذهن للعلوم النظرية .

ويشير الجويني الى مصادر المعرفة ، انه لكي يتم للمرء العلم لابد ان يكون له مذهب في المعرفة (٢) ، وهذه المصادر هي العقل والحواس والنفس .

ويلاحظ أن الجويني قد اثبت افكارا حاصلة في الذهن ابتداء هي الضروريات وذلك ما يدرجه مع العقليين متابعاً للمعتزلة غير انه يستدرك فيخالفهم في مبدئين أساسيين :

الأول : أن الحواس مصدر لعلم يقيني ، فالألوان المدركة بالبصر ، والأصوات المدركة بالسمع ، والطعوم المدركة بالذوق ، والروائح المدركة بالشم ، والحرارة والبرودة المدركتان باللمس كل ذلك من العلم الذي يرتقى الى مرتبة الضروريات من حيث أنه أساس للمعرفة النظرية (٣) .

الثاني : مع انه يثبت المعرفة النظرية الاستدلالية وأهميتها في اثبات ما يهدف اليه من وجوب معرفة حدوث العالم ووجود الصانع فهو لا يثبتها مولدة للعلم ، فلا معنى عنده لاقتضاء النظر العلم ، انه قد ينتقضي النظر ثم تعقبه آفة تضاد العلم فلا يتم العلم (٤) ، وقد رفض الجويني توليد النظر العلم لافكار مسبقة املت عليه موقفه المعارض للمعتزلة وهي :

١ — رفضه لنظرية التولد لدى المعتزلة ، اذ تستند هذه الى فكرة الضرورة في العلية وهو ما يرفضه الاشاعرة منهم الجويني ، ان ما يثبت بدلالات العقول ان العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر لا معنى بحال ما اقتضاء النظر العلم ، وانما هو اطراد العادة ، فالنظر يحصل العلم ولكنه لا يولد العلم ايجاباً او ضرورة .

٢ — رفضه لزوم كل علم يقيني عن النظر ، وذلك لجعل للسمعيات من اليقين مالا للعقلييات ، فللادلة السمعية دلالتها على العلم اليقيني (٥) .

(١) الجويني وتحقيق علوم كلويفر : الشامل في اصول الدين من ٧ - ١١

(٢) الجويني : البرهان في اصول الفقه من ١١

(٣) الجويني وتحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد الارشاد الى

مواضع الادلة من ١٢

(٤) الجويني : الشامل في اصول الدين من ٢٥ .

(٥) لاحظ أن الاشعرية تهدف الى ان تثبت في القلوب اعتقاداً لا في القول رأياً أو اقناعاً

ومن ثم تجعل السمعيات اكثر يقيناً من العقليات .

ومن ناحية أخرى لينكر على المعتزلة فكرة الوجوب العقلي على المكلفين قبل نزول الشرائع ، اذ لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً ، وانما الشرائع هي مدارك التكليف ، فلا يتوصل بتفضية العقل قبل نزول الشريعة الى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب (١) .

هذا تهديد ضروري لما يريد أن يقدمه الجويني من آراء يبرز فيه قضايا ثلاثة أساسية: وجوب النظر المؤدى الى العلم بالله — النظر العقلي لا يؤدي ضرورة ولا يقينا الى العلم — السمعيات أكثر يقينا من العقليات (\*) .

تهديد آخر يتصل ببعض المصطلحات يقدم به آراءه ويستبعد به نظريات المعتزلة ، فالمشئ عنده هو الموجود وليس المعلوم ، والموجودات اما قديمة او حادثة ولا وسط بين الاثنين .

والحوادث منها ما لا يفتقر الى محل وهو الجوهر ، ومع انه متحيز الا انه عنده لا يفتقر الى مكان ، واما ما يفتقر الى المحل فهو العرض ، ثم يشير الى الجزء وان التجزئة متناهية ، ويكرر اقوال الملاف ومن تبعه من القائلين بالجزء معتزلة كانوا ام أشاعرة وينفى آراء النظام في الطفرة والخلق المستمر والمداخلة

والعرض عنده انما يقوم بالجواهر ، ولا يقوم العرض بالعرض كما لا يقوم العرض بنفسه ، وذلك ليثبت استحالة تعري الجواهر عن الاعراض (٢) ، ولما كانت الأخيرة حادثة والجواهر حادثة فان الموجودات كلها — عدا الله — محدثات .

## ثانياً — في الالهيات :

( ١ ) اثبات حدوث العالم : وذلك يقتضى الرد على القائلين بقدمه (\*\*) والذين يثبتون حوادث لا أول لها ، والذي يتحقق من غير أولية لا يتصور أن يقع قبله

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

(\*) ليعمل الاعتقاد محل النظر العقلي : والايمان بالنبوات عن طريق المعجزات محل معرفة النبوة والكتاب بالعقل ( لدى المعتزلة ) ووجه دلالة المعجزات يقترب عنده من العلم البديهي ( البرهان ص ٢٢ ) بينما العقل وحده غير كاف لمعرفة الله وانما لا بد من امر تكليفي . مقتضى الشرع ( الارشاد ص ٨ )

(٢) الجويني : الشامل ص ١٩٨ - ٢١٠ .

(\*\*) اهتم الاشاعرة منذ القرن الخامس على وجه الخصوص باثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن سينا القائلين بقدم العالم .



شيء ، اذ ما لا اول له لا يسبق ، يرد الجوينى : كيف تتحقق حوادث وتنقضى — وهذا يعنى أنها حادثة — ويكون الحكم بأنها انتقضت أزلا ؟ انه من التناقض القول انها انتقضت وان انتضاءها قد تحقق أزلا من غير اول (١) .

ثم هم يقيسون الازلية على الابدية او الماضى على المستقبل ، مع ان حقيقة الحادث هو ماله اول — لا ماله آخر ، فهناك فرق بين العرضيين ، انك اذا قلت لشخص : لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله درهما لا الى اول ، فان هذا يعنى استحالة اعطاء الدرهم بموجب شرطك بينما لو قلت له لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده آخر فذلك غير ممتنع (٢) .

هكذا يفرق الجوينى بين الازلية والابدية فيثبت الاخيرة المحدثات دون الاولى ، وقد رد بذلك على القائلين بقدم العالم دون حاجة الى الالتزام بما التزم به الحلاف من فناء حركات اهل الخالدين اذ ما اول له من الحوادث لا بد ان يكون له آخر لديه .

يقدم الجوينى دليلا آخر على حدوث العالم يستند الى المشاهدة الحسية وهي عنده مصدر يقينى للمعرفة ، يتضح من مشاهدة ما فى العالم المحسوس تغير الاجسام وتشكلها ، وهذه يعنى أنها تتصف بالجواز او الامكان لا الوجوب او الضرورة ، فاذا كان الجسم ساكنا فانه من الجائز عقلا تصوره متحركا ، واذا كان مرتفعا فمن الممكن تقريره منخفضا ، وكل ما لا يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم .

والفلاسفة الذين يعارضهم الجوينى لم يكتفوا بالقول بقدم العالم وانما تصوروا صدوره عن الله فيضا ، مما ينفى عن الله الارادة بينما صلة الله بالعالم لا صلة طبع كصدور الاشعة عن الشمس وانما صلة ارادة ، والا لما استطاع سبحانه ان يؤثر فى العالم بالايجاد فى وقت او فى حيز دون آخر ، فاختيار الله خلق العالم فى زمان دون زمان ، وفى مكان دون مكان انما يدل على ان صانع العالم يريد مختار لا مطبوع متهور على نحو ما تصوره الفلاسفة .

هكذا فترت خصومة الاشاعرة للمعتزلة لدى الجوينى ، بل ستجده يتبعهم فى بعض آرائهم ، لقد ادرك ان هناك طائفة اشد خطرا على الدين هم الفلاسفة لما توجه بمسار المذهب الاشعرى الى معارضتهم تلك المعارضة التى تبلغ ذروتها لدى تلميذه ابي حامد الغزالي .

(١) الجوينى : الشامل ص ٢١٧ - ٢١٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٠

### ( ب ) اثبات وجود الصانع :

إذا ثبت وجود المحدثات في وقت معين فان ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها والا  
لا يمكن ان تكون قديمة كواجب الوجود او ان تظل قبل وجودها في حال الصدم  
ملا تخرج الى الوجود ، فجواز وجود الحادث لا يمكن ان يكون لذاته وانما لمعنى  
زائد عليه غير قائم به ، فالحادث اذن مفتقر الى المحدث (١) .

هذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة في استناد الممكن الى الواجب ، يضيفه  
الجويني الى ادلة الاشاعرة التقليدية المستندة الى استحالة وجود معلول  
لا عن علة .

واذا كان الجويني قد افاد من الجو الفلسفي بعد ظهور كبار الفلاسفة ،  
كالفارابي وابن سينا ، فانه قد ثارت مشكلة اخرى لم تواجه قدامى المتكلمين ،  
فلقد ذهبت الباطنية - الشيعة الاسماعيلية - الى ان الله لا يوصف بأنه  
موجود لما في اثبات الوجود لله في زعمهم من وصف له بصفات المخلوقين المحدثين ،  
وانما لا يوصف البارى بأنه موجود كما لا يوصف بأنه لا موجود .

يرد عليهم الجويني بان نفى النفي اثبات اى ان وصفهم لله بأنه لا (لاموجود)  
انما يعنى انه موجود اذ لا توسط بين الاثبات والنفي ، واذا لم تعبروا عن صفات  
الاله بصيغة اثبات فقد عبرتم بصيغة نفيد الاثبات اذ العبرة بالمعنى لا بالصيغة ،  
وما نفى عنه العدم فهو موجود .

واشتراك الله مع سائر الموجودين في صفة الوجود لا يوجب التماثل بينه  
وبينهم في سائر الصفات ، وانما يختص الرب بصفات الالهية ونعوت الربوبية  
مع اتصافه بالوجود .

ولا يفسر قولهم بدرء التشبيه لان ما يتوقى به من تشبيه انما يكون بمما  
تتفرد به المحدثات من صفات ، ومحاذرة التعميل اولى من محاذرة التشبيه (٢) .

### ( ج ) صفات الله :

صانع العالم ازلى الوجود قديم الذات لا مفتتح لوجوده ولا مبتدا لازليته ،

(١) الجويني : الشامل ٠٠ ص ٢٦٤

(٢) الجويني : الشامل ٠٠ ص ٢٦١ - ٢٦٢ وقد قدم الجويني لردء بتعميل لفظ المثليه  
وحقيقة المثاليين والتماثل : كل شئين استويا لم جميع الصفات لهما مثلاً ص ١٦٩ .

واحد (\*) لا شريك له ولا مثيل ، حى عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدرات ، ذلك أن الاحكام المتقنة الواقعة على احسن ترتيب ونظام لا تصدر الا عن عالم بها ، يريد سميع بصير (\*\*) متكلم . وهو عالم بعلم قديم قادر بقدرة قديمة حى بحياة قديمة وكذلك الحال فى سائر صفات الذات او صفات النفس على حد تعبيره ، ودليل انه عالم بعلم ، وليس علمه نفسه كما تقول المعتزلة ، انه قال « انزله بعلمه » فثبت ان له علما ، كما قال : ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين « ( الذاريات : ٥٨ ) .

نامتدح عز وجل نفسه بأنه ذو قوة ، كذلك هو ذو علم وسائر صفات النفس ( الذات ) ( ١ ) .

لقد كرر الجوينى نفس عبارات اسلافه من الاشاعرة بل ونفس ادلتهم ، غير انه اقترب من المعتزلة بصدد الصفات الخبوية ، فقد تعالى سبحانه وتقدس عن كل مختص بجهة متعين ، واذا سئلنا عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » قلنا المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو ، ومنه قول العرب : استوى فلان على الملكة أى استعلى عايتها (٢) .

وبينما اختص الاشعرى المعتزلة بنقده فان الجوينى قد هاجم المشبهة ووصفهم بالجهل ، وقد قصد بذلك الكرامية وغلاة المجسمة من امثال مقاتل ابن سليمان ( ت ١٥٠ هـ ) وداود الخوارزمى ( ت ١٣٩ هـ ) وهشام بن الحكم ، واضاف اليهم القائلين بالحلول الذين يعتقدون ان الارواح وهى من ذات القديم تحل فى الاشخاص ثم ترجع الى الذات عند انقضاء اجلها وهو مذهب يجر الى قول النصارى فى اتحاد اللاهوت بالناسوت .

(\*) معنى الواحد لدى المتكلمين هو ما لا يحصى انقسامه غير ان الباقلانى وابن فورك قد اضافا معنيين آخرين الواحد من لا نظير له - من لا ملجا ولا ملاذ سواء - يلاحظ ان المعنى الاخير ليس من مفهوم الواحد وانما هو من مفهوم « الجسد » غير ان الجوينى يرى هذه المعانى الثلاثة ولا يستقر فى رايه الاعتقاد بوحدانية الله دون الايمان بهذه الاركان الثلاثة . الشامل من ٢٤٥ ، ثم هو يذكر نفس دليل التمانع لدى الاشعرى للتدليل على وحدانيته راجع : لسع الادلة من ٨٦

(\*\*) يتصف البارى انه سميع بسمع بصير ببصر وذلك لئلا يتصفه تعالى بالانسان اللازمة عن نفى هذه الاحساسات عنه : الارشاد من ٧٢ - ٧٧

(١) الجوينى وتحقيق الدكتور فؤاد حسين : لسع الادلة فى قواعد عقائد اهل المسنة من ٨٩

(٢) المرجع السابق من ٩٥

ويقتر الجوينى بمخالفته أسلافه من الأشاعرة حين يؤول الصفات الخبرية  
اذ يقول : ذهب بعض ائمتنا الى ان اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب  
تعالى والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل ، واذن يصح عندنا حمل  
اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر وحمل على الوجود (١) .  
كذلك ينكر اثبات الجنب لله في قوله تعالى : « يا حسرتنا على ما فرطت في جنب  
الله » ( الزمر : ٢٩ ) ، وانما هي كقول القائل : فلان لاثذ الى جنبه اى عاثذ  
بجنبه ، كذلك اول النور في قوله تعالى : « الله نور السموات والارض »  
( النور : ٣٥ ) ليدل النور على الهداية ، ولا يجد في حمل هذه الايات على  
ظاهرها .. وكذلك ما يفيد المجيء والنزول .. الا متابعة لقول الحشويه .

## ١ — اسماء الله :

فرق الجوينى بين الاسم والتسمية ، وهى تفرقة نجدها من قبل لدى  
الباقلانى في التمهيد ، فالتسمية هى اللفظ الدال على الاسم ، والاسم هو مدلول  
التسمية ، فاذا قال قائل : ( زيد ) كان قوله تسمية وكان المفهوم منه اسما .

ولكن المعتزلة تسوى بين الاسم والتسمية وذلك بعد ان سوت بين الصفة  
والموصوف : بين العلم والعالم ، بين القدرة والقادر ، وقد استند المعتزلة الى  
آيات : وما تعبدون من دون الله الا أسماء سميتوها انتم وآباؤكم « (يوسف: ٤٠)  
ومعلوم انهما عبدوا الاسماء وانما المسميات اى الاصنام ، ولكن الجوينى يفرق فى  
اسماء الله الحسنى بين انواع ثلاثة :

١ — اسماء نقول انها هى هو ، وهى كل ما دلت التسمية على وجوده  
كالوجود والقيوم .

٢ — اسماء نقول انها غيره وهى كل ما دلت التسمية به على فعل ، اى  
صفات الفعل كالخالق والرازق والمحر والمذل .

٣ — اسماء لا يقال انها هو ولا انها غيره وهى صفات الذات او ما دلت  
التسمية به على صفة قديمة : كالعالم والقادر والحي والسميع والبصير  
والمريد (٢) .

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الالة .. ص ١٤٨ .

(٢) الجوينى : الارشاد الى قواطع الالة .. ص ١٤٤ .



### ( هـ ) جواز رؤية الله :

البارى تعالى مرئى ويجوز أن يراه الراؤن بالابصار . ودليل جواز رؤيته عقلا يستند الى قضيتين :

١ — كل موجود يجوز أن يرى ، اذ الرؤية متعلقة بوجود الموجود ، ولا كان الله موجودا كانت رؤية اهل الجنة له جائزة (١) .

والمحسوس عنده لا يرى لكونه محسوسا ولا لكونه جوهريا وانما لكونه موجودا .

٢ — الاستناد الى مبدأ خرق العادة : ردا على المعتزلة الذين يرون اقتضاء الرؤية الجسمية والوسط الشفاف بين الرائي والمرئى والشعاع بينهما فضلا عن ارتفاع الموانع كالبعد والحجب الكثيفة وقصور حاسة الابصار ، ذهب الجوينى الى أن ذلك كله ليس الا اطرادا للعادة واستقرارها وليس مما توجب العقول ، فالله قادر على أن يجعل الرؤية ممكنة كما مكن رسله رؤية ملائكته لبدأ انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانية للعادات (٢) .

ويشير الجوينى الى نفس الادلة للنقلية التى استند اليها ابو الحسن الاشعرى كما يؤول الايات التى تنفى الرؤية نفس تأويل الاشعرى .

ومع ذلك فهو يشير الى أن بعض الاشاعرة قد اقرؤا الرؤية دون الادراك اذ يقول : فمن اصحابنا من قال : الرب تعالى يرى ولا يدرك ، فان الادراك ينبىء عن الاحاطة ودرك الغاية والرب تعالى مقدس عن الغاية (٣) ، وهو لا يشير الى موافقته او معارضته لهذا السراى ، وهو راي وسط بين موقفى الاشاعرة والمعتزلة .

### ( و ) كلام الله :

البارى متكلم بكلام ازل قديم ، والدليل على قدمه انه لو كان حادثا لم يخل من أمور ثلاثة :

(١) المرجع السابق ص ١٧١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٠ .

(٣) الجوينى ومطابقه . - غوية حسين : مع الاملة ص ١٠٤ - ١٠٥ .

أما أن يقوم بذات البارئ تعالى .

أو يقوم بجسم من الاجسام .

أو يقوم لا بمحل .

وقد بطل قيامه بذاته إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى ، فسان الحوادث لا تقوم الا بحادث .

وبطل قيام كلامه بجسم إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم (\*) .

وبطل قيام الكلام لا بمحل ، فإن الكلام الحادث عرض من الاعراض ، ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها (١) .

وإذ يخالف الجويني المعتزلة ، فإنه من ناحية أخرى يخالف الحشوية الذين ذهبوا إلى أن الحروف والاصوات قديمة (٢) ، ومن ثم فهو يؤكد التفرقة بين الكلام النفسي القديم وبين الكلام اللفظي الحادث ، بين المتلو وهو كلام الله القديم وبين التلاوة وهي اصوات المقرئين وترتيلهم ، بين المسطور في المصاحف ، وهو كلام الله ، فما يفهم من الكتابة فهم قديم ، أما الكتابة فهي حادثة .

والكلام النفسي هو المقصود حقيقة من الكلام ، إذ تعريف الكلام أنه القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الاشارات (٣) .

هكذا يؤكد الجويني موقف الاشاعرة في توازن بين المعتزلة والحشوية .

### ( ز ) قدرة الله وخلق الافعال :

الحوادث كلها تقع مرادة الله تعالى : نفعها وضررها ، خيرها وشرها ، والرب خالق لجميع الحوادث . يريد لما خلق ، قاصد الى ابداع ما اخترع (٤) . أنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ، وكل حادث فإله تعالى

(\*) ذلك ما قال به المعتزلة . والجويني لم يدحض هذا الرأي كما ينبغي ولا جديد فيـهـ  
قال إذ سبقه الى ذلك الاشعري .

(١) الجويني لمع الأدلة : ص ٨٩ - ٩١ .

(٢) الجويني : الارشاد ... ص ٢٩ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٠٤ .

(٤) الجويني : لمع الأدلة ص ١٧ .

محدثه والدليل على أنه منفرد بالايجاد والاختراع ان الانفعال تدل على علم فاعلمها ولكن الانفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها (١) .

ولكن ذلك لا يدل على أن العبد مجبر على افعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها ، والدليل على اثبات قدرة العبد ان العاقل يفرق بين ان ترتعد يده وبين ان يحركها قصدا ، ومعنى كونه مكتسبا انه قادر على فعله وان لم تكن قدرته مؤثرة في ايقاع المقدر .

وقد احتجت المعتزلة انه يستحيل ان يكون مقدورا بين تاديرين ، اما ان يكون الفعل مقدورا لله وللعبد فان كان مقدورا لله لم تؤثر قدرة العبد الى جانب قدرة الله ومن ثم فلا يصح ان تنسب الى العبد .

يرد الجويني على ذلك بأن الفعل مقدور لله بالقدرة القديمة وهو مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التي اقدره الله عليها ، واذا اقدر الله العبد فانه يستحيل أن يخرج الفعل عن كونه مقدورا للعبد اولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادرا عليه لتجدد كونه مقدورا للعبد ، فاذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدورا لله تعالى فكل ما هو مقدور له فانه محدثه وخالقه ، اذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى (٢) .

لم يفند الجويني حجج المعتزلة التي تتركز في قضيتين :

١ — اذا اجتمعت قدرتان على فعل واحد : قدرة الله وقدرة العبد ، فان القدرة الاقوى هي النافذة ولا قيمة لقدرة العبد ومن ثم اصبح العبد مجبرا ، تماما — والقياس مع الفارق — اذا اجتمع ضوء الشمس مع ضوء شمعة في مكان ، فالمكان مضيء بضياء الشمس ولا قيمة لضوء الشمعة ولا ينسب اليها شيء من النور الذي يستثير به المكان .

٢ — ان المعتزلة تنفي ان تنسب كثير من الانفعال البشرية المحضة التي يتنزه الله عنها — كالطعام والشراب او اتخاذ صاحبة والولد — الى الله ، فلا يصح أن يوصف الله بالقدرة على ما اقدر عباده عليه، ولكن الجويني ومعه الاشاعرة قد تجاهلوا الرد على ذلك ، وشوشوا على حقيقة قول المعتزلة حين عجزوا عن

(١) المرجع السابق ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٢) الجويني : الارشاد ص ١٨٨ - ١٩٠ .

الرد ، فاتهموهم تارة بتعجيز الله — سبحانه — وتارة أخرى بأن العبد يقدر بما لا يقدر عليه الرب .

ويردد الجوينى نفس قول الاشعرى بأن قدرة العبد الحادثة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فقدره الانسان الحادثة غير باقية ، اذ هي تحدث مع المقدور وتزول بزواله ، لا تتقدم عليه ولا تتأخر في البقاء عنه ، اذ الاستطاعة تقارن الفعل (١) .

كذلك ينكر الجوينى على المعتزلة القول بالتولد ، اذ ان ما يقع مباينا لحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا بها بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير اقتدار العبد ، فاذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد ، ويسوق الدليل الذى شنع به ابن الراوندى على المعتزلة : من رمى سهما ثم مات قبل أن يصل السهم الى الرمية ، حتى اذا وصل الى الرمية احدث بها جرحا مات بتأثيره بعد سنين كيف ينسب القتل الى الميت بعد زهوق روحه باعوام (٢) . ان معنى ذلك ان الاموات يقتلون الا حياء .

### ثالثا - فى النبوات :

يتناول موضوع النبوات خمس مسائل (\*) وهى :

- ١ - اثبات جواز بعث الرسل .
- ٢ - المعجزات وشرائعها .
- ٣ - وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول .
- ٤ - الرد على منكرى نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من اهل الملل الاخرى .
- ٥ - احكام الانبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم .

يثار موضوع « النبوة » لدى المتكلمين عادة للرد على منكرى النبوة من

---

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة .. ص ٢١٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٠ وما بعدها .

(\*) نكتفى بالمسألة الاولى لانه لم يرد ذكر سائر المسائل فى موضوعات كتابنا فضلا عن

انها ذات طابع عقائدى اكثر منه كلامى .



البراهمة على وجه الخصوص ، وهم يستندون في افكارهم على قضايا ثلاث يدحضها الجويني .

١ - اذا كان الرسول يأتي بما يوافق العقل فقد استغنى بالعقل عن الرسول .

ويرد الجويني على ذلك بأن الرسول اذا أتى بما يطابق العقل ، فان بعث الرسل تؤكد لما يتوصل اليه بالعقل ، وادلة مختلفة خير من دليل واحد ، فضلا عن أن العقل يأتي بالكليات اما التخصيص وتعيين الجزئيات فمن الرسول كالطبيب الذي ينص على دواء معين لشفاء مريض .

٢ - ولكن الشرع يأتي غالبا بتماليم مستتبهة عقلا ، فكيف يبعث الاله الحكيم برسول يقبح القبائح كذبح البهائم وتسخيرها .

ويرد الجويني على ذلك بأن الله يؤلم البهائم والاطفال ولم يقتربوا ذنبا ، فان قال البراهمة لحكمة قصدها الله فانه يرد عليهم بأن الامر بالذبح والتسخير للبهائم لحكمة قصدها الله .

٣ - كذلك يأمر الشرع بفرائض تردع منه العقول كالاتخاء في الركوع والانكباب في السجود ، والهرولة والتردد بين جبلين ورمي الحجارة من غير رمي اليه في مناسك الحج ، وهي امور لا يدرك العقل لها حكمة .

ويرد الجويني بأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، واذا كان افتقار العبد وتعميره واحوال المجائنين فعلا لله ولا اعتراض على حكمه كذلك لا يبعد أن تقع اوامر الرب مما لا تدرك العقول حكماتها (١) ، انه ليس كل ما في الكون مقبولا او مقبولا في العقل حتى تحكموا العقل في مسألة بعث الانبياء وما ورد في الشرائع من امور تبدو منافية للعقول .

**مُحَقِّق :**

كان اهتمام الاشاعرة قبل الجويني موجهة ضد المعتزلة ، ولكن الجويني قد ادرك ان هناك طائفة اشد خطرا على العقيدة منهم وهم الفلاسفة ، ولقد انتقدتهم ولكنه كان قليل البضاعة من الفلسفة فلم يتمكن من النيل منهم ، على

---

(١) الجويني لمح الاملة .

أية حال لقد حدد مسار المذهب الاشعري في معارضة الفلاسفة وستبلغ هذه المعارضة ثروتها لدى تلميذه الغزالي .

وعدم تحامل الجويني على المعتزلة — الى حد ما مع احتفاظه بالخط الاشعري — قد جعله أكثر تقبلا لبعض آرائهم كصفات الله الخيرية ونظرية الاحوال ، ومن ناحية أخرى لقد كان اعترف من أسلافه في معارضة الحشوية والمشبهة .

وإذا كان الجويني قد حدد مسار المذهب الاشعري معارضة للفلاسفة فإنه من ناحية أخرى قد حدد مساره تاييدا للتصوف ، حقيقة لقد بدا الاتصال المتبادل بين الصوفية والاشاعرة قبله ، ولكن يبدو ان الفترة التي قضاها اماما للحرمين حيث عكف على العبادة ومجاهدة النفس وصفاء السر وبعد عن الدنيا وملذاتها فضلا عن ان رفيقه في رحلته هذه كان ابا القاسم القشيري (١) — صاحب الرسالة في التصوف — ورفقة الطريق والمقام مظهر لائتلاف الفكر والوجدان ، كان لهذه الفترة والصحبة اثر في نفسه .

ولا يستبعد ان يكون مما نسب اليه من عزوف عن الخوض في الجدل والكلام في اواخر ايامه حين سأل الله ايمانا العوام ، ان يكون ذلك بتأثير التصوف ، انه اذا كان علم الكلام يهدي الى وجود منزه عن صفات النقص فإنه لا يهدي الى معرفة حقيقة الذات الالهية (٢) ، ومعلوم ان هذا هو رأى الصوفية في كل من الكلام والتصوف .

على أية حال لقد حدد الجويني مسار الاشعرية معارضة للفلاسفة بما قدمه من أدلة على حدوث العالم . ولقد حسم هذا الموقف من الفلاسفة على يد تلميذه الغزالي تماما كما استكمل التقاء الاشعرية بالتصوف على يد ذلك التلميذ العظيم .

---

(١) الصبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٥٢ والدكتورز فوقية حسين : الجويني وامام

الحرمين ص ٢٩ ( من سلسلة اعلام العرب ) .

(٢) الجويني : العقيدة النظامية ص ١١ - ١٢ .

## أبو حامد الغزالي (\*) (ت ٥٠٥ هـ / ١٨١١ م)

ان صح ان نتخير من كل حضارة علما واحسدا مبرزاً فيها ممثلاً لها كان أرسطو بين اليونان وديكارت أو كانط من بين الاوربيين المحدثين ، فلا اظن ان

(\*) محمد بن محمد بن أحمد الطوسي - ولد بطوس عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م من أعمال خراسان ، عهد والده وقد كان يشتغل بغزل الصوف قبل وفاته الى حوفي فقير الحال لنشئة ولديه أحمد ومحمد فعمل الرجل بوحية الوالد حتى نفذ ما معه من مال فالتحقهما بالمدرسة حيث تعهدهما متصوف آخر هو أحمد بن محمد الرازكاني من كبار علماء طوس فدرس لهما الفقه الشافعي ، رحل الغزالي بعدها الى جرجان حيث درس على يد أبي القاسم الاسماعيلي (ت ٤٧٧ هـ) ، وفي نيسابور أشهر مدن خراسان تلقى الغزالي العلم على يدى امام الحرمين .

عاش الغزالي من عصر تدهور سياسي ، كان السلافة قد دخلوا بغداد عام ٤٤٧ هـ ، وازالوا دولة بني بويه ، ولكن الب أرسلان قتل عام ٤٦٥ هـ وخلفه ملنكشاه ( ٤٦٥ هـ - ٤٨٥ هـ ) وكان العالم الاسلامي تنقسمه عدة دول مختلفة المذاهب ، فالدولة الفاطمية في مصر والشام ، والحسين ابن الصباح في فارس وقلعة الموت في بلاد الديلم يثير الرعب بحركات الاغتيال التي عرفت عن العشاشيين ، وكانت دولة المرابطين في شمال افريقية على وشك الانهيار ، وقد تداعت على المسلمين الامم الاجنبية اذ استولى النصارى على طليطلة عام ٤٧٨ واستولى الصليبيون على القدس عام ٤٩٢ هـ .

وقد واكب هذا التدهور السياسي صراع فكري بين المذهب ، ولكن اشدها استفحالا كانت طائفة الاسماعيلية ، ومن ثم عهد الخليفة المستنصر بالله الى الغزالي الرد عليهم ، وكان قد لقي حظوة عند الوزير السلجوقي نظام الملك الذي كان قد عهد اليه بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد التي وصلها الغزالي سنة ٤٨٤ هـ ، انعكس المذهب السياسي والصراع الفكري على نفسية الغزالي ، فتمثلت في ذاته أزمة العصر ، وكان قد قرأ واستوعب تيارات عصره جميعها : ملتصقا بالحقيقة الدينية فيها ، وقد أورثه هذا الصراع من جهة وطلب الحقيقة من أخرى شكاً بل أزمة روحية اقعدته عن التدريس عام ٤٨٨ هـ سافر متخفياً الى الشام ثم الحجاز . وقد ظل سنتين في العزلة والرباطة وتزكية النفس وتصفية القلب ، دام الغزالي بين الخلوة والعودة الى الشريعة عشر سنين انتهى بعدها الى الايمان ان الصوفية هم السالكون وان سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكى الاخلاق .

ولكنه اذ وصل الى اليقين لذلك لم يكن حلاً لازمته الخاصة فحسب . فما هذه الازمة الا انعكاساً لروح العصر ، ومن ثم فقد ايقن ان الخلوة لا تفيد واكثر الخلق مقبل على الهلاك ولذا عقد العزم مقتدياً بالرسول وكلهم اهل دعوة الى العودة للتدريس وتاليف أهم كتبه وابعداً اثرها في فكر المسلمين الى اليوم : احياء علوم الدين .

حظر الغزالي باكر قدر من اهتمام الدارسين مسلمين ومسيحيين ، نشير بوجه خاص الى كتابين عنه : مؤلفات الغزالي - ومهرجان الغزالي .

هناك مفكرا يشغل نفس المكانة في الحضارة الاسلامية وربما على نحو اكثر تمثيلا واعمق تأثيرا من الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي ، ان احدا من مفكري الاسلام لم يدع من الاثر في الحياة الروحية للمسلمين ما تركه حجة الاسلام ، لقد كانت ثقافته خصبة متنوعة عميقة شاملة ، كان فقهيا واصوليا ومتصوفا واخلاقيا ومتكلما وفيلسوف ، كتبه في الفقه من امهات مؤلفات الفقه الشافعي ، وكتابه « المستصفي في الاصول » حجة في علم اصول الفقه ، وهو الذي ارسى قواعد التصوف السني الذي لا يجنح الى شطحات السطامي ولا الى نظريات الحلاج ، والذي التزمت به معظم الطرق الصوفية ، وهو قد ازال الجفوة بين الفقهاء والصوفية اذ زاوج بين الفقه والتصوف وقدمهما كوجهين لحقيقة واحدة ، ثم هو قدم للمسلمين علما للاخلاق وثيق الصلة بدوره بالتصوف ، ثم هو قد حدد مصير علم الكلام حين ابعدته عن العوام وابعد العوام عنه مطالبا بالاقتصاد في الاعتقاد وبالجام العوام عن علم الكلام ، وحين غلب روح الايمان على منطق الجدل ، وحين اوجب على جمهور المسلمين الاعتراف بالعجز والامسك والسكوت والتصديق وللتقديس والنسليم لاهل المعرفة ، ولا يعنى ذلك تحريم هذا العلم وانما هو فرض كفاية لا يلزم كافة المسلمين وانما يقوم به بعضهم للدفاع عن العقيدة ولبیان تلبیسات واغاليط الزنادقة والمخالفين (١) .

ومصير الفلسفة بدورها قد تحدد على يديه ، فقد ابطال دعوى الفلاسفة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وعرى الفلسفة تماما عما تدثرت به من دعوى طلب الحقيقة عن طريق العقل كما يطلب الدين الحقيقة عن طريق الوحي ، واظهر فلسفة اليونان كما تبناها فلاسفة الاسلام كفكر غريب دخيل معارض لعقيدة الاسلام ، والباحثون في اثر الغزالي في ذلك على رأيين :

الاول : انه قضى على الفلسفة في المشرق الاسلامي قضاء تاما ، فلم يعرف من بعده فيلسوف على نحو الفارابي وابن سينا من قبله .

الثاني : انه حول مسار الفلسفة مغلبا الطابع الافلاطوني على الطابع المشائي - والاول اكثر قربا من روح الاسلام من الثاني - وذلك فيما عرف بالحكمة الشرقية ، ومن ثم انتهجت الفلسفة من بعده نهجا افلاطونيا افلوطينيا لدى الفلسفة الاشراقية .

وسواء اكان هذا الرأي ام ذاك فما نريد ان تثبته الان ان الغزالي قد طبع كثيرا من مظاهر الفكر الاسلامي بطابعه : في التصوف والاخلاق وعلم الكلام

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢ - ٨ . الجام العوام عن علم الكلام ص ٢٣٠-٢٤٠

من مجموعة القصص العوالي . المختار من الخصال ص ٨ .



والفلسفة ، فالغزالي منحني خطر في مسار هذه الجوانب جميعا ، ولقد أصبح قوله بمثابة الكلمة الفاصلة في هذه المجالات كلها .

ولقد استطاع الغزالي أن يصل الى كل هذا التأثير الخطير في الفكر الاسلامي بعد أن تمثل تماما تراث السابقين عليه ثم أضفى من عبقريته ونفخ من روحه ما جعلهم يتوارون الى جانبه ، وينطبق ذلك على وجه الخصوص إذا ذكر المذهب الاشعري ، فعامة الخلف من اهل السنة وربما مثقفوهم معتقدون مذهب الاشعرية ولا يذكرون وربما لا يعرفون ابا الحسن الاشعري ، ولكنهم يعرفون الغزالي وكتابه « احياء علوم الدين » ..

والغزالي بالنسبة لفكر الخلف من اهل السنة كارسطو بالنسبة للفلسفة، أصبحوا من بعده تابعين له دائرين في فلكه كشراح ارسطو على مدى القرون ، ولا يعنى ذلك أن أحدا من مفكري الاسلام لم ينتقد الغزالي ، وانما نهض لبيان عثراته الحنابلة والظاهرية واهل السلف ، كلهم\* انتقد اقصاه التصوف على العقيدة وتسامحه بازاء بعض علوم الفلسفة كالمنطق حتى وصفه ابو بكر ابن العربي : انه تبحر في علوم الفلسفة وغاص فيها ولم يستطع أن يخرج منها (\*) ، وان دل ذلك على شيء فانما يدل على أن الفكر الاسلامي لم يعرف ولم يعترف بوحداية لتسلط فكري لفرد — اذ الوجدانية لله وحده — وأن الغزالي ان طبع الفكر فالى المدى الذي تمثل ومثل فيه عقيدة الاسلام ، وان عارضه مفكرون فالى المدى الذي حاد فيه وفي رأيهم عن التعبير عن الاسلام ، اما وقد تمثل فكري الاسلام فذلك ما المحنا اليه — في الهامش : عصر تدهور سياسي وصراع فكري انعكس على نفسه — بعد أن استوعب المذاهب والفرق جميعا — فأورثه ذلك أزمة روحية اقتضت خلوة واعتكافا أعقبها عودة(\*\*) بعد جلاء بصيرة وصفاء سريرة لا ليحل مشكلة شخصية تتعلق بطلب الحقيقة وانما ليقدم حلا لمشكلة المسلمين في ذلك العصر وربما في العصور التالية .

### آراء الباحثين فيه :

لقى الغزالي عناية كبيرة من الدارسين وبخاصة المحدثين مستشرقين واسلاميين ، فالى جانب الاقدمين من امثال السبكي والطوطشي وابو بكر بن العربي وابن الصلاح وابن خلدون نجد من امثلة المحدثين مستشرقين من امثال

(\*) او انه ابتلع الفلاسفة ولم يستطع أن يتقياهم .

(\*\*) الاعتكاف ثم العودة مسلك ضروري لابتداع الافراد او قيام المضاربات او نشأة الدهوات

رجاع في ذلك كتابنا : في فلسفة التاريخ ص

آسين بلاسيوس ولويس ملسينيون وماكدونالد وكالفيري — وقد ترجم كتاب  
الاحياء — كارا دي فورفينسيك ودي بورو منتجمري وات \*

ومن الاسلاميين سليمان دنيا وزكى مبارك وابو الملا عفيفي ومحمد يوسف  
موسى وعبد الرحمن بدوي وفريد الرفاعي وطه عبد الباقى سرور وفؤاد  
عبد الباقى وعبد الكريم العثمان ومحمد شريف وعبد القادر محمود ، هذا عدا  
عشرات المقالات فى المجلات لمؤلفين كثيرين فضلا عما قيل او كتب عنه فى  
المهرجان الخاص بالذكرى المئوية التاسعة ليلاده ( شوال ١٢٨٠ — مارس  
١٩٦٠ ) .

ومع كثرة ما قيل او كتب عن الغزالى فمن الملاحظ اختلاف الآراء فيه  
اختلفا كبيرا ولا يرجع هذا الاختلاف الى ان الغزالى فقيه ومتكلم وصوفى  
وفيلسوف واصولى ، او اختلاف النظرة اليه والحكم عليه ، وانما يرجع اختلافهم  
فى استخلاص حقيقة مقصده وما كان يدين به بين مختلف المذاهب والآراء التى  
عرض لها ، بل لقد بلغ تفاوت الآراء فى الحكم على شكه بين مقرين بشكهم ومنكرين  
له ، والمقرون بشكهم مختلفون فى موضوع شكه ، العقيدة أم المعرفة . المضمون  
أم المنهج ، العقائد الموروثة أم الجوايس والعقل ، والمنكرون لشكهم مختلفون فى  
بواعث ادعائه الشك وهجرته التدريس ببغداد ، بل ويختلفون فى ارادية هذا  
الشك او لا اراديته ومن ثم فهو مرض نفسى عكوا على تشخيصه .

ويمكن تصنيف هذا الاختلاف الى اتجاهين رئيسيين :

١ — الاتجاه الاسلامى السنى : والباحثون من الكتاب الاسلاميين القين  
وجدوا فى الغزالى حجة الاسلام المدافع عن مذهب اهل السنة ضد المذاهب  
المتدعة والمنافع عن التصوف المعتدل ضد الشطحات والانكار الغالية ، ومن  
ثم فكلما نسب الى الغزالى من كتب (\*) تشير الى اعتناقه نظريات فلسفية او  
تصورات اشراقية فهو مرفوضة .

٢ — الاتجاه الفلسفى : والباحثون هم بعض المتخصصين فى الدراسات  
الفلسفية ، مشايعون لفلسفة الاسلام ، اعجبوا بفكر الغزالى ولكن لم ترقهم  
حملته على الفلسفة ، واعتبروا الغزالى فيلسوفا — ولا حرج فى ذلك وفقا  
لقضية ارسطو : لكى تهاجم الفلسفة لابد ان تكون فيلسوفا — وادرجوه ضمن  
الحكماء الاشرقيين واصلين بينه وبين ابن سينا من جهة والسهورردى من

(\*) وعلى الاخص كتاب مشكاة الانوار راجع الى هذا الاتجاه د. عبد القادر محمود .

جهة أخرى ، انه لم يقض على الفلسفة وإنما رجع الجانب الاثراقي الافلاطوني الافلوطيني على الجانب المشائي الارسطي ، كتبه التي قتل على حقيقة آرائه ومراميه ومعتقداته هي التي لم يؤلفها لجمهور المسلمين ، من أمثال مشكاة الانوار — المضيون الصغير والكبير — معارج القدس — الرسالة اللدنية ، أما غيرها من كتب كالأحياء والاربعين في أصول الدين وتهافت الفلاسفة فهي كتب تعليمية ألفها الغزالي أرضاء لجمهور المسلمين : فقهائهم وعلماهم ومتكلميهم ، بذلك ترجع لديهم الغزالي الفيلسوف على الغزالي حجة الاسلام ، ولكن كيف السبيل الى حل مشكلة الازدواج ورفع التناقض في الفكر او التهافت في الرأي ؟ لقد كان عليه كما يرى هؤلاء الباحثون — أن يرضى العامة — والمقصود بهم الفقهاء والصوفية والمتكلمون ولكنه في قرارة نفسه كان يؤمن بالطلم المكنون المضمون به على غير أهله ، ومع أن الغزالي كان يرى حقيقة أن من العلوم ومنها علم الكلام — ما يجب ابعاد العامة عنه ، فانه من الخطير أن ينسب اليه التعالي على العقيدة باسم الفلسفة ، فذلك إتهام قد حاجبه الغزالي صراحة في المنقذ من الضلال : المتفلسفون يتمالون ويستكبرون قائلين ان الأديان قد وجدت للعوام وانهم من الحكماء وقد استغنوا عن التقليد .

لست بصدد أن أكون حكما بين هذين الاتجاهين ، ولا أجد في هذه الدراسات المتنوعة المتعارضة في أحكامها الا خصوبة أثرت الدراسات عنه ، ومع ذلك لا أظن أن تكون حقيقة مقصد الغزالي أن يدرج مع ابن سينا وابن رشد وأن يترجع هذا الاتجاه على كونه حجة الاسلام ، وبصرف النظر عما في هذا الحكم من اتهام له بالنفاق فما أظن علماء الدين والمتكلمين كانوا — لو كان هذا حقيقة معتقده — عن هذا بغافلين .

ونحن للباحثين جميعا أن يختلفوا فيه ، فمنحتى فكره معقد غاية التعقيد ، يستطيع الباحث أن يستنبط منه كل اتجاه ، يمكن أن يستنتج الباحث مثلا أنه مجد العقل اذا أوصى بضرورة الجمع بين تور للشرع ونور للعقل ولا يغنى الأول عن الثاني والا كان كمن يغمض عينيه مع وجود الضياء ، ذلك قول له يعارض به الظاهرية والحنابلة من جهة والاسماعيلية من جهة أخرى ، حتى اذا واجه الفلاسفة أمكن لباحث آخر أن يستنبط شك الغزالي في قدرة للعقل على الوصول الى المعرفة اليقينية ليخلص من هذا الى منهج السذوق والمعرفة اللدنية لدى الصوفية ، كذلك يمكن أن يقال ان الغزالي قد هاجم التقليد ويمكن أن يقال عنه انه قد طالب بالجام العام عن علم الكلام ، يمكن أن يقال عنه انه فيلسوف ويمكن أن يوصف بأنه قضى على الفلسفة ، ويرجع ذلك كله الى مرونة فكره فهو يهاجم الفلسفة ولكنه لا يتبنى الموقف المعارض كموقف ابن الصلاح إذ أصدر حكمه بتحريم المنطق ، على العكس أنه يحكم بضرورته ، وهو إذ ينتقد شطحات الصوفية لا يتبنى موقف الحنابلة ، واذا يتر من المعتزلة لا يعرض عن تزيينهم لله ، لقد عمل كما وصف نفسه على أن يتزع الحق من أقاويل أهل الضلال ،



فإن معدن الذهب الرغام ، ولقد أغنى الغزالي الباحثين عن الكد في الكشف عن معنى تفكيره حتى أشار إلى أفتى الرد والقبول ، ويعنى بالاولى رد كل ما في كتب الخصوم لمعارضة بعض ما فيها للدين ، اذ يلزم عن ذلك أن يصبح معظم الحق في كتب الخصوم ، ويعنى بالثانية : قبول كل ما يقول به صاحب المذهب لاشتغال آرائه على آيات أو احاديث أو اقوال الحكماء ، وما يلزم عن ذلك من الانخداع بالمذهب ، لم يكن الغزالي حزيبا مذهبيا ومن ثم يتعذر أن يدرج في مذهب دون آخر ، لقد تجاوز نطاق مذهبية كل مذهب وحزبية كل حزب وتعصب كل فرقة ، وربما ذلك ما قربه لكل مذهب وما أبعدته عن كل مذهب ، أنه بذلك قد تمثل جوانب الفكر الاسلامي جميعا فأصبح بذلك حجة الاسلام ، أنه مع اشعريته من حيث أنه ان لزم التصنيف لا يمكن ادراجه ضمن مذهب كلامي آخر فإنه قد تجاوز نطاق فكر الاشاعرة ، ومن ثم لقد دان معظم اهل السنة له وتابعوه دون أن يدركوا أنهم بذلك قد أصبحوا اشاعرة .

هذه مقدمة لابد منها لدراسته لان قضية الحكم على فكر الغزالي تلجأ إلى ذي بدء بالنسبة لكل دارس له ، لقد كان من أعظم شخصيات الاسلام سواء وامتناء أم عارضا ، تابعناه أم خاضعناه ، فلا اظن مفكرا منذ القرن الخامس قد ترك من الاثر ما تركه الغزالي في فكر اهل السنة من المسلمين .

### أزمة الروحية :

استهل الغزالي كتابه « المنقذ من الضلال » الذي سجل فيه تلك الازمة موضعها الخاية من تأليفه لماذا بها :

١ — بيان اسرار العلوم واغوار المذاهب وكيف استخلص الحق مع اضطراب الفرق وتباين المسالك والطرق .

٢ — موقفه من علم الكلام والباطنية ثم الفلاسفة وسبب ارتضائه التصوف

٣ — لماذا انصرف عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة

ويتيسر الغزالي إلى اختلاف الخلق في الاديان واختلاف المسلمين في المذاهب وادعاء كل فريق أنه الناجي وإلى رفضه أن يظل على حضيض التقليد بل أراد الارتفاع إلى بفاع الاستبصار ، فكان أن تهجم على كل مشكلة وتقص كل عقيدة كل فرقة ليستكشف اسرار مذهب كل طائفة ، اذ كان التماس إلى درك الحقائق دابة وديفنه رافضا التقليد والمقائد الموروثة مع أن كل صبي ينشأ على دين والديه ، متسللا عن حقيقة الفطرة الأصلية التي لم تتأثر بتقليد الوالدين



والاستاذين ساعيا الى طلب العلم بحقائق الامور والعلم اليقيني الذي ينكشف به المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يتطرق اليه غلط او وهم .

ويسترجع الغزالي ما حصله من علوم فيجد نفسه عاطلا عن اى علم عتصف باليقين ، بل ان ثقته بالمحسوسات والضروريات من جنس ثقته بالتقليديات ومن أين الثقة بالمحسوسات وحاسة البصر وهى اقوى الحواس ترى الظل ساكنا والتجربة تدل على انه يتحرك وترى الكوكب صغيرا ومعلوم انه اكبر من الارض ، ولكن اذا كانت هناك ثقة بالضروريات كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة واستحالة اجتماع النقيضين فان من حق المحسوسات ان تعترض : لقد كنت على ثقة بى حتى كذبنى حاكم العقل فمن أين لك اليقين فى العقليات وقد يكون وراء العقل حاكم آخر يكذب احكام العقل كما كذب العقل احكام الحس ، فتحير ولم يجد جوابا وزادت حيرته حين يجد نفسه فى المنام يعتقد امورا ويتخيل احوالا ويظن لها ثباتا واستقرارا ثم يستيقظ فيجد ذلك كله وهما ، فكيف لا يكون وراء عالم اليقظة عالم آخر نسبته الى اليقظة الى عالم الاحلام وليس ذلك الافتراض غريبا والصوفية يقولون انهم يشاهدون فى احوالهم اذا غابوا عن انفسهم ما يجعلهم يعدون هذا العالم وهما وخداعا (١) .

ولما خطرت له هذه الخواطر لم يجد لازمته علاجا وقد تمكن منه الشك قرابة شهرين هو فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ولكنه مع هذا الشك يجد فى السعى طلبا لليقين .

ولقد اضطربت حياته واحواله حتى عقل لساته وعجز عن التدريس والم به الهم معزف عن الطعام واعرض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب . وجاءه اليقين من الله بالهام ليس له مقدمات ولا بنظم دليل او ترتيب كلام ، وانما هو نور قدسى خاطف يومض فى القلب كالبرق فتتحل الازمة وتنكشف المعارف .

ويعود الغزالي فيستعرض موقفه من الفرق وقد كان تحيره بينها من عوامل شكه فيحصر اصناف الطالبين للحقيقة بين المسلمين فى اربع فرق :

- ١ — المتكلمون : اهل الراي والنظر .
- ٢ — الباطنية : اصحاب التعليم لانهم يعصرون العلم على الاقتباس من الامام المعصوم .
- ٣ — الفلاسفة : الزاعمون انهم اهل المنطق والبرهان .
- ٤ — الصوفية : اهل المشاهدة والمكاشفة .

(١) الغزالي : استغنى عن الضلال ص ٧ هامش الاتصال الكامل .

أما علم الكلام فقد صادفته علما وانيا بمقصوده غير واف بمقصودي ؛  
مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة غير أن  
ذلك قليل النفع في حق من لا يسلم بالضروريات أو الأولويات ، وهؤلاء يسلمون  
بقضايا مأخوذة من الدين .

أما الفلاسفة فقد وجدتهم أصنافا وعلومهم أقساما فمنهم الدهريون الذين  
جحدوا الصانع ثم الطبيعيون الذين اعترفوا بخالق حكيم ولكنهم أنكروا الآخرة  
والحساب ، ومنهم الآلهيون وفي أقوالهم رواسب من البدع ومن مسائلهم ما  
يجب التكفير به ومنها ما يجب تبديعه وقسم لا يجب إنكاره أصلا ، وأما علومهم  
فستة أقسام رياضية ومنطقية والهيئية وسياسية وخلقية (١) .

أما العلوم الرياضية فلا تتعلق بالأمور الدينية نفيا ولا اثباتا بل هي أمور  
برهانية ولكن تولدت منها آفتان ، أن من يبحث فيها ويتمجب من دقة براهينها  
يحسن اعتقاده في كل ما يقول به الفلاسفة فإذا سمع لهم الدارس أقوالا تتعارض  
مع الدين تابعهم بالتقليد قائلا لو كان الذين حقا لما خفى عليهم مع دقتهم في  
الرياضيات مع أن كلامهم في الرياضيات يقينى وفي الآلهيات ظنى ، والآفة الثانية  
تصدر من صديق للإسلام جاهل ينكر جميع علوم اليونان معتقدا بذلك نصرة  
الدين ، فإذا سنع ذلك ثم عرف دقة الرياضيات اعتقد أن الإسلام مبنى على  
الجهل فيزداد للفلسفة حبا وللدين بغضا .

أما المنطقيات فهي بدورها لا تتعلق بالدين نفيا أو اثباتا وحالها كحال  
الرياضيات .

أما الطبيعيات فتبحث في عالم السموات وكواكبها والأرض وما عليها ،  
وذلك من جنس علم الطب فكما لا ينكر الدين علم الطب لا ينكر الطبيعيات إلا  
في مسائل معينة كقول الفلاسفة أن السماء حيوان يتحرك بالارادة وأن الكواكب  
تدير المسالم الأرض .

أما الآلهيات فهي أكثر اغاليطهم وقد غلطهم الغزالي في عشرين مسألة  
كثروا في ثلاثة منها وقد أشرنا إليها ، أما السياسيات فماتها ترجع إلى الأحكام  
المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية .

أما الأخلاقيات فقد مزج فلاسفة الإسلام كلام الصوفية بأقوال الفلاسفة،  
فلزم عن هذا ما لزم عن الرياضة والمنطق من آفتين ، إذ قد ينبذ بعض الضعفاء

كل أقوالهم لان غائلها مبطل مع أن الحق لا يعرف بالرجال بل أعرف الحق تعرف أهله ،  
... فالعقل يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال فان معدن الذهب  
الرغام ، فضلا عن أن الكلام اذا كان معقولا في ذاته فلا ينبغي أن يهجر أو  
ينكر والا للزم أن نهجر كثيرا عن الحق ولاصبح بذلك في كتب الخصوم ، على  
أنه ينبغي أن يزجر العوام عن مطالعة كتب الفلاسفة كما يجب أن يمنع عن العوام  
من لا يجيد السباحة .

وإذا كان العقل لا يستطيع الإحاطة بجميع الموضوعات أو يحل كل  
المشكلات خلافا لادعاء الفلاسفة فكيف يمكن الاهتداء ؟ لقد شاع بين الناس  
قول طائفة أنه الأخذ من الإمام المعصوم وقد اتفق أن طلب منه الخليفة المستظهر  
بالله العباسي الرد على الباطنية — أو الشيعة الاسماعيلية — فكان أن اطلع  
على كتبهم وجمع مقالاتهم ، ويدافع الغزالي عن الأصل الثالث من مصادر  
التشريع أي الاجتهاد لأفكار الشيعة له مستندين إلى الأخذ من الإمام المعصوم ،  
ويدلل الغزالي أن أصول القياس الاسلامي مأخوذة من القرآن الكريم وقد عرض  
ذلك في كتابه القسطاس المستقيم ، ويرجع أقوال الباطنية إلى فلاسفة اليونان  
لا سيما الفيثاغورية كما يعتبر رسائل اخوان الصفا — وهي ذات طابع اسماعيلي  
— من ركيك الكلام وحشو الفلسفة ، فلما خبر حقيقة الباطنية نفص يده منهم  
واقبل بهمة على دراسة التصوف ، وعلم أن طريقة القوم علم وعمل ، فابتدأ  
بتحصيل علومهم من أمهات كتب التصوف ، ولكنه علم أن طريقته لا يتم  
الوصول فيها بالتعلم والسماع وإنما بالذوق والحال ، فعلم يقينا أنهم أرباب  
أحوال لا أصحاب أقوال ، ولما كان قد حصل له من دراسته للطوم إيمان يقيني  
بالله والنبوة واليوم الآخر فإنه تلمس الحقيقة بمنهج ذوق وممارسة عملية تقوم  
على التقوى وكف النفس عن الهوى وقطع علاقة التلب بالدنيا بالتجاني عن دار  
الغرور والانبية إلى دار الخلود ، ولا يتم ذلك إلا بالأعراض عن الجاه والمال .  
ثم لاحظ أحوال نفسه فإذا هو منغمس في مسائل دنيوية أحسنها التدريس ونيته  
فيه ليست خالصة لله وإنما طلب الجاه ، فإيقن أن ذلك لن ينفعه وظل مترددا  
بين السعى لسعادة الآخرة وبين شهوات الدنيا ، يناديه منادى الإيمان الرحيل  
.. الرحيل فلم يبق من العمر الا قليل وتناديه الدنيا : هذا مرض سريع الزوال  
وكيف تترك الجاه العريض والمال والأهل والأحباب ، وقد ظل مترددا سنة  
أشهر من عام ٨٨ هـ حتى جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطراب فعجز عن  
التدريس وعجز الأطباء عن العلاج ، فالتجأ إلى الله مستعينا إياه أن يسهل عليه  
الأعراض عن الدنيا ثم سافر متخفيا إلى الشام وظل سفتين في العزلة والهدوء  
والرياضة والمجاهدة لتزكية النفس وتصفية القلب ، وقد دام بين خلوته وبين  
عودته بين الحين والحين إلى أسرته عشر سنين حتى أتاه اليقين بعد أن انكشفت  
له في خلوته أنوار قديمة ، فإيقن أن الصوفية هم السالكون وأن سيرتهم أحسن



السير وطريقتهم أصوب الطرق ، غير ان المعرفة اليقينية لا تتم بالوصف بل بالذوق ومن ثم فعليه ان يكثر من مجالسة اهل الذوق (١) .

ويذكر الغزالي مصادر المعرفة الثلاثة : الحواس والعقل والذوق وموضوعات كل منها ، وكما يدرك الانسان بالعقل امورا زائدة عن المحسوسات كذلك يدرك بالذوق امورا اخرى العقل بمعزل عنها .

ولكن الغزالي بعد ان وصل الى اليقين لا يضع بذلك حلا لازمة الخاصة بحسب ، اذ ليست هذه الا انعكاسا لازمة الفكر الاسلامي في عصره ، فيتساءل عن سبب ضعف الايمان وفتور العقيدة لدى اغلب الناس ، ويلقى تبعة ذلك على الخائضين في الفلسفة وادعياء التصوف والطم والمنتسبين الى دعوى التحليم اذ كثير منهم قدوة سيئة في سلوكهم وسيرتهم .

فلما وجد ضعف الخلق عن الايمان بسبب جنابة هؤلاء شعر ان الخلوة لا تفيد وعقد العزم على الانتداء بالرسول وكلهم اهل دعوة والرسول يقول : « ان الله يبعث لهذه الامة على راس كل مائة عام من يجدد شباب دينها » فعاد الى نشر العلم بعد احدى عشرة سنة من العزلة والف كتابه الضخم : احياء علوم الدين فضلا عن كتب اخرى (٢) .

### آراؤه :

الغزالي شخصية متعددة الجوانب كما اسلفنا ولكن دراستنا له يجب ان تكون مقصورة على الجانب الاشعري من تفكيره ، وفي راي ان ذلك يتمثل في معالم ثلاثة رئيسية بارزة :

الاول : ان الغزالي حدد تحديدا حاسما لازال قائما الى اليوم « قواعد العقائد » لمذهب الخلف من اهل السنة .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٢) تجربة الغزالي الروحية موضع دراسات ومناقشات كثير من الباحثين بين القول بصدقها والافتعال فيها . راجع مثلا ما كتبه الدكتور عبد الحليم محمود في تحقيقه للمنقذ من ضلال . وسليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي . والشيخ صادق عرجون في كتابه عن الغزالي وبحثه في مهرجان دمشق ص ٨٢٩ فضلا عن المستشرقين من أمثال ماكس مولاند في كتابه : تطور علم الكلام ص ٢١٥ - ٢٤٠ . ودي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٢٦ .

راينا انه ليس هناك أدنى مسوغ للإدعاء أو الافتعال كما أننا لا نوافق نيكلسون إنكاره التصوف عليه لجرد انه لم يتصوف على شاكلة العلاج أو ابن عربي .



الثاني : أن الغزالي قد رد عن الفكر الاسلامي الغزو الهليني متبلا في فكر فلاسفة الاسلام (\*) .

الثالث : أن التصوف قد التحم على يدي الغزالي بهذه العقائد اصولا وفروعا الامر الذي احكم الصلة بين الاشعرية والتصوف .

ونتناول هذه الجوانب الثلاثة في شيء من التفصيل :

الاول - تحديد قواعد العقائد لمذهب الخلف من اهل السنة :

( أ ) الجانب السلبى :

عند الغزالي وبالفزالي يكون الفكر الاشعرى المثل للعقيدة قد بلغ درجة الاكتمال والاستقرار ، وقد سبقته بلا شك محاولات ابتداء من ابي الحسن الاشعرى ومرورا بالبغدادي ولكن افكار الاشعرية كانت لاتزال تموج بين اعتبارها نكرا يخضع لمنطق العقل وبين اعتبارها ايمانا يخضع للغة القلب حتى اذا جاء الغزالي اسكت الجانب الاول - جانب الفكر - واسكن الجانب الثانى جانب الايمان امثدة جمهور المسلمين ، حقيقة لم يكن الغزالي خصما للعقل ويمكن ان تلتبس نصوص كثيرة من اقواله يدين فيها خصوم العقل سواء من الحشوية او الظاهرية او من الشيعة الباطنية ، لان الغزالي المتكلم لا ينفصل عن الغزالي الاصولى الذى يعلم ان الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع لدى اهل السنة ، ومن ثم فان العقل للشرع - كالعين للشمس - نور على نور (١) ، ومع ذلك فقد مهد الغزالي لعرضه لاصول العقيدة باضعاف جانب الفكر الذى ارتآه يورث المرء ويثير التشويش .

ان من بلغه حديث يجب عليه سبعة امور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الامساك ثم الكف ثم التسليم لاهل المعرفة . اما التقديس فيعنى تنزيه الرب تعالى عن الجسمية اذ ان هذه تقتضى اللحم والدم والعظم والعصب وذلك فى حق الله محال فضلا عن ان كل جسم فهو مخلوق ، وقد تقدس الرب عما يوجب الحدوث ، ومن ثم فلا يجب الايمان بالصفات الخبرية من وجه ويد وعين على ظاهرها ، ولكن ذلك لا يعنى اطلاقا تاويلها على نحو ما يرى المعتزلة ، وانما ان يعتقد المسلم ان وراء الجسمية

---

(\*) استشارك : لا يحول ذلك دون ان يكون فى اراء الغزالي عناصر فلسفية يونانية خصوصا فى المنطق والاخلاق . اما الجانب الالهى الذى يمس جميع العقيدة فلا نقى ذلك .  
(١) الغزالي : عوزان العقل ص ٢٠ - معارج القدس ص ٤٩ - الانصاف فى الاعتقاد ص ٢٠

معنى ليس له أن يعرف حقيقته أو أن يفوض فيه ، كذلك إذا ورد حديث الرسول . ينزل الله تعالى في كل ليلة الى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فاغفر له ، فالنزول في الحديث يطلق على معنى لا يفتر فيه الى تقدير انتقال وحركة في جسم تماما كقوله تعالى : « وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج » .

واما التصديق فيعنى أن يصدق بما ورد في الخبر دون أن يعرف حقيقة المعنى ، اذ يمكن الايمان بالاستواء على العرش دون أن يعرف حقيقة النسبة بين الله والعرش .

ويرجع ذلك للتصديق دون تحري حقيقة المعنى الى الاعتراف بالمعجز الذي يقتضى السكوت عن السؤال ، اذ العجز عن درك الادراك ادراك ، وكما ان النجار عاجز عن فهم دقائق الصياغة كذلك المشغولون بالدنيا وبالعلوم عاجزون عن معرفة الامور الالهية ، ومن ثم يجب على العامة أن يقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا ، ويحرم على الوعاظ الاجابة عن المسائل المتعلقة بذات الله ، ذلك انه ليس هناك الا أحد بديلين .

#### ١ - حسم الباب احتياطيا .

#### ٢ - فتح الباب واقحام عموم المؤمنين الى ورطة الخطر

واذا كان الشرع قد اوجب العدة على المطلقة حتى لو كانت عقيما احتياطيا فالحذر في الصفات الالهية اولى .

واذا كان الغزالي قد حرم النظر في حقيقة الذات الالهية على العامة ، وذلك ما لا يفكره احد عليه ، فانه ادرج ضمن العوام الادباء والنساء والمحدثين والمفسرين والفقهاء والمتكلمين (١) ، وجعل التأويل مقصورا على « الراسخين في العلم » وهم في نظره الاولياء الفارقون في بحار المعرفة المتجردون عن دنيا الشهوات ، وهي عبارة تعد قرينة لصحة دعوى من رأى من الباحثين الغزالي محققا خاصا في الحكمة الاشراقية وفي الفيض وفي نظرية المطاع مغايرا لمعتقده العام الذي أصبح به في نظر جمهور المسلمين حجة الاسلام ، ومع ذلك فقد استدرك حين جعل هؤلاء الاولياء من الصوفية — الذين قصر معنى الراسخين في العلم عليهم دون سائر العلماء — على خطر جسيم يهلك من العشرة تسعة الى ان يسعد واحد بالدر المكنون والمر المخزون .

(١) الغزالي في الجامع الغوام عن علم الكلام ( من مجموعة التصورات الغزالي ) ص ٢٥٢ .

خلاصة القول انه يجب على المسلم السكوت فلا يسأل عن المعنى ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله فيه بدعة وأنه يوشك أن يكفر أن خاض فيه ، كما يجب عليه الإمساك فلا يتصرف في تلك الالفاظ — الصفات الخبرية — بالتصريف أو بالتأويل ، كما يلزمه الكف عن التفكير في الامور الالهية ، وأن يشتغل المسلم بعبادة الله وبالصلاة وقراءة القرآن والذكر ، فإن لم يقدر فبعلم آخر من لغة أو خط أو طب (\*) ، أما التأويل فمقصود على الاولياء فهم وحدهم في نظره اهل المعرفة ، أما المتكلمون فانهم مثار الفتن ومنبع التشويش ، مع سلامة العصر الاول من الصحابة عن مثل ذلك اذ انهم ما سلكوا في الحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم .

### وتثير آراء الغزالي تساؤلين :

١ — هل يتسنى بما اراده الغزالي من اخمد روح الفكر استعادة عصر الايمان في عهد الصحابة والتابعين ؟ وهل ايمان المتأخرين بعد الغزالي قد بلغ ايمان السابقين من السلف الصالح ؟ ان ابراهيم كان قد بلغ درجة « الايمان » حين سأل ربه « رب أرني كيف تحيي الموتى » ولكنه اراد ان يبلغ درجة الاطمئنان « بلى ولكن ليطمئن قلبي » ولا اطمئنان الا بعد نظر ، هكذا طبع الغزالي العصور التالية التي تأثرت به بايمان يعوزه اطمئنان حين اسكت صوت الفكر وناشد نداء القلب ، لقد تمسك بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم . . » وتناسى أن تكلمة الآية « ان السمع والبصر والفؤاد (\*) كل أولئك كان عنه مسئولا . ( الاسراء : ٣٦ ) .

٢ — هل « الراسخون في العلم » هم الصوفية دون الفقهاء والمفسرين والمتكلمين ؟ واذا كان الشر قد ثار منذ غشت صناعة الكلام ، الا يفتح هذا الاستثناء للصوفية ان يكون لهم وحدهم التأويل السبيل الى الشطحات والدعاوى ونظريات التصوف الفلسفى كالفيض والاشراق واصولها الاجنبية واضحة وشرورها على العقيدة ليست باهون من شرور المتكلمين ؟ .

(\*) زل الغزالية حين يرى اشتعال العاصى بالمعاصى البدئية اهنون واسلم من الخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فذلك في رايه فسق عاقبته الشرك الجام العوام — ص ٢٦٤ من مجموعة القصص والعوالى .

(\*\*) يشير لفظ الفؤاد الى العقل والقلب هكذا استخدم اللفظ في القرآن . ومن الغريب أن تتمسك الفرق بجزء من الآية دون الجزء الاخر يتمسك المعتزلة بقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ولا يشيرون الى التكملة في اثباتهم التنزيه . وهو السميع البصير . واستند الاشعرى في الكسب الى قول الله . « والله خلقكم وما تعملون دون اول الآية » اتعبدون ما تنحتون . وكذلك الغزالي في طلبه التصديق دون تفكير يستند الى قول الله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » دون اشارة الى التكملة ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا . .

على اية حال لقد مهد الغزالي بهذا الاسلوب من طلب التصديق والتسليم والكف عن السؤال لعقيدة أهل السلف كما يراها هو كي تسكن القلوب وتستقر فيها دون تشويش . ولكن ما هي هذه العقيدة ؟

### ( ب ) الجانب الايجابي :

يعرض الغزالي هذه العقيدة في كثير من كتبه وبخاصة « احياء علوم الدين » « والاربعين في اصول الدين » بأسلوب يناشد القلوب ولا يخاطب العقول اذ يقول :

١ — ذات الله : واحد لا شريك له . فرد لا مثيل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له ، قديم لا أول له ، أبدى لا نهاية له ، لم يزل ولا يزال موصوفاً بنعوت الجلال هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر ، لا يماثل الاجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام . لا يحده المقدار ولا تحويه الاقطار ولا تحيط به الجهات ، مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي اراده استواء منزلها عن المماساة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال ، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته . وهو فوق العرش وفوق كل شيء الى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قربا الى العرش والسماء بل هو رفيع الدرجات على العرش كما انه رفيع الدرجات على الثرى ، وهو مع ذلك قريب من كل موجود ، وهو اقرب الى العبيد من حبل الوريد ، وهو على كل شيء شهيد ، اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته ذات الاجسام ، لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء . تعالى عن ان يحويه مكان كما تقدس عن ان يحده زمان بل كان قبل ان خلق الزمان والمكان ، وهو الان على ما عليه كان ، مبين بصفاته عن خلقه .

٢ — امكان رؤية الله يوم القيامة : انه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئى الذات بالابصار نعمة منه ولطفا بالابرار في دار القرار ، واثاما للنعيم بالنظر الى وجهه الكريم .

٣ — قدرة الله : حى قادر جبار قاهر ، لا يعتريه قصور ولا عجز ، ولا تأخذه سنة ولا نوم . ذو الملك والملكوت والعزة والجبروت ، له الخلق والامر ، والسموات مطويات بيمينه ، والخلائق مقهورون في قبضته ، منفرد بالخلق والاختراع ، مترصد بالايجاد والابداع ، خلق الخلق واعمالهم (\*) وقدر

(\*) فى ذلك خلاف مع المعتزلة .



أرزاقهم وآجالهم ، لا يشذ عن قبضته مقدور ، ولا يعزب عن قدرته تصرف الأمور .

٤ - العلم الالهي : عالم بجميع المعلومات محيط بما يجري في تخوم الارضين الى اعلى السماوات ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء . ويدرك حركة الذر في الهواء ، ويعلم السر وأخفى ، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً به في ازل الازال لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالتحول والانتقال (\*) .

٥ - ارادة الله : مريد للكائنات ، مدير للحادثات ، فلا يجري في الملك والملكوت قليل ولا كثير ولا صغير ولا كبير ، خير أو شر ، نفع أو ضرر ، ايمان أو كفر ، عرفان أو نكر ، فوز أو خسر ، طاعة أو عصيان الا بقضائه وقدره وحكمه ومشيئته ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، لا يخرج عن مشيئته لفظة ناظر ولا فلفة خاطر ، بل هو المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، لا راد لحكمه ، ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته الا بتوفيقه ورحمته ، ولا قوة على طاعته الا بمعرفته وارادته (\*\*) . لم يزل مريداً لوجود الاشياء في اوقاتها التي قدرها فوجدت في اوقاتها كما اراده في ازله من غير تقدم ولا تأخر بل على وفق علمه وارادته من غير تبدل ولا تغير ، دبر الأمور بلا ترتيب افكار وترتيب زمان فلذلك لا يشغله شأن عن شأن .

٦ - سميع بصير : سميع بصير ، يسمع ويرى ، لا يعزب عن سمعه مسموع وان خفى ، ولا يغيب عن رؤيته مرئى وان دق ، يرى من غير حدة ولا اجفان (\*\*\*) ويسمع من غير اصمخة ولا اذان ، كما يعلم من غير قلب ويبطش بغير جارحة .

٧ - متكلم وكلام الله قديم : متكلم أمرناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلامه كلام الخلق ، والقرآن قديم قائم بذات الله لا يقبل

(\*) ردا على فلاسفة الاسلام الذين اسبعدوا علم الله بالجزئيات لاقتضائه في نظريتهم تغير العلم بتغير المعلومات الجزئية المتغيرة .

(\*\*) ويسكت الغزالي السنة القائلين بحرية ارادة الانسان يكمل العباية بقوله : لو اجتمع الانس والجن والملائكة والشياطين على ان يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك ( هل يستطع احد بعد ذلك أن يمارى ؟ ) .

(\*\*\*) أثبت الرؤية والسمع في غير قابيل ردا على المعتزلة ونفي العضو أو الجارحة ردا على المجسمة والشبيهة .

الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق ، وان موسى عليه السلام سمع كلام الله بلا صوت ولا حرف كما يرى الابرار ذات الله سبحانه في الآخرة من غير جوهر ولا شكل ولا لون ولا عرض .

واذا كانت له هذه الصفات كان — عز وجل — حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلماً بالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام .

٨ — العدل الالهي : حكيم في افعاله ، لا يقاس عدله بعدل العباد ، اذ لعبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ، ولا يتصور الظلم من الله تعالى ، مانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما ، فكل ما سواه حادث اخترعه بقدرته بعد عدم اختراعا وانشاء انشاء بعد ان لم يكن شيئا ، أحدث الخلق اظهارا لقدرته وتحقيقا لما سبق من ارادته . . . متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ، ومتطول بالانعام والاصلاح لا عن لزوم ، فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان ، اذ كان قادرا على ان يصب على عباده انواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والايصاب ، ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما ، وانه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا يحكم الاستحقاق واللزوم له ، اذ لا يجب عليه لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لاحد عليه حق ، وان حقه في الطاعات واجب على الخلق بايجابه على السنة انبيائهم لا بمجرد العقل (\*) .

٩ — النبوة : بعث الرسل وظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا امره ونهيه ووعدده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به ، ولقد بعث محمدا ( صلى الله عليه وسلم ) برسالته الى كافة الناس ففسخ بشريعته الشرائع الا ما قرره منها . . . والزم الخلق تصديقه في جميع ما اخبر عنه من امور الدنيا والآخرة ، وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما اخبر به بعد الموت .

١٠ — بعد الموت والدار الآخرة : واوله سؤال منكر وفكير ، يسألانه عن التوحيد والرسالة ويقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك . . . وان يؤمن بعذاب القبر وانه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على من يشاء .

وان يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان . . . توزن فيه الاعمال بقدره الله تعالى والصنح يومئذ مثاقيل الذر والخرذل تحقيقا لتمام العدل ، وتوضع صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله ، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله ، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة

الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله . وان يؤمن بأن الصراط حق — وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد من السيف وادق من الشعرة — تزل عليه اقدم الكافرين بحكم الله سبحانه فيهبى بهم الى النار . وتثبت عليه اقدم المؤمنين بفضل الله فيساقون الى دار القرار ، وان يؤمن بالحوض المورود — حوض محمد صلى الله عليه وسلم — يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط . من شرب منه شربة لم يظأ بعدها أبدا . غيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر .

وان يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه . . وان يؤمن باخراج الموحدين من النار حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله . وان يؤمن بشفاعة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين . . حتى يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان .

١١ — الصحابة : وان يعتد فضل الصحابة وان ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة . وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثنى عليهم ، فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الاثار .

فمن اعتقد جميع ذلك موقنا به كان من اهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة (١) .

هذه مجمل عقائد الخلف من اهل السنة كما حددها الغزالي وما تزال راسخة في القلوب على مدى القرون الى يوم الناس هذا ، اما كيف رسخت واستقرت به بلا خلاف ولا اختلاف فذلك لان التقليد (١) اتى مكان النظر والمتابعة قد أخذت مكان الفكر . ومع أن الاشاعرة من قبل كانوا ينقدون الايمان تقليدا ، فالامر منذ الغزالي قد اختلف اذ ينبغي ان ينشأ الصبى على هذه العقيدة حفظا من غير برهان ، فمن فضل الله على قلب المسلم ان شرح صدره للايمان من غير حاجة الى حجة او برهان ، وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض ، وهو وان لم يخل من ضعف نسبي تقويته لا بالجدل والكلام وانما الاشتغال بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث والاشتغال بالعبادات ومجالسة الصالحين (٢) .

هكذا اصبح الفكر الاسلامي عند الغزالي وبالغزالي عند منحنى خطير ، ولى عصر الاصاله وبدا عصر التقليد . قل النقاد وكثر الحفاظ ، انزل شعاع المفكرين « لا يقين ان لم يسبقه شك » لترتفع راية المقلدين : الحفظ والتلقين

(١) الغزالي : احياء علوم الدين ج ١ ص ٧٩ — ٨٢ ( قواعد العقائد ) .

(٢) المرجع السابق : ص ٨١ ويتابع الغزالي الكلام بالاجهاز على علم الكلام .

بلا حجة ولا برهان . ولا خير على الغزالي اذ مثل عصره وما تلاه من عصور :  
كانت حضارة الاسلام قد بلغت قبله التمام وليس بعد ذلك الا النقصان .

### ثانيا : موقفه من الفلسفة :

كان الغزالي متشددًا اذ انه حكم على الفلاسفة بالالحاد على تفاوت في  
البعد عن الحق او القرب منه . ولقد قسمهم الغزالي الى ثلاثة اقسام .

اولا : دهريون جحدوا الصانع وزعموا ان العالم لم يزل موجودا بنفسه  
وهؤلاء زنادقة .

ثانيا : طبيعيون بحثوا عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات فراوا  
فيها عجائب صنع الله فاعترفوا بخالق حكيم ولكنهم قاسوا بنية الانسان على  
الحيوان فذهبوا الى انه حين يموت لا يعود فجددوا الآخرة وأنكروا الحشر  
والنشر والقيامة والحساب . فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب  
وهؤلاء ايضا زنادقة .

ثالثا : الهيون كشفوا عن بهانت اقوال السابقين ولكن بقيت في افكارهم  
رواسب من البدع توجب تكفيرهم . ومع ذلك يعترف الغزالي ان في أقوالهم  
ما لا يجب انكاره أصلا كالرياضيات والمنطقيات التي لا تتعلق بالدين أصلا . أما  
الالهيات فهي أكثر اغاليطهم . وقد انتقدهم الغزالي في عشرين مسألة بدعهم في  
سبع عشرة مسألة كقولهم بأن السماء والكواكب نفوس حية عاقلة تتحكم في  
العالم السفلى واعتقادهم بأن صلة الله بالعالم أو بالأحرى بعقول الافلاك صلة  
فيض أو صدور . ثم كفرهم في ثلاث مسائل هي : قدم العالم وقولهم بأن الله يعلم  
الكليات دون الجزئيات وان الحشر يوم القيامة للارواح دون الاجساد .

ويعتبر ما قدمه الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » من اعظم اعماله  
وابقاها اثرًا لانه شل اثر الفلسفة وابطل تأثيرها في الفكر الاسلامي بعد ان  
بين نعارضها الصريح مع العقيدة فضلا عن سقوط دعوى الفلاسفة بالتوفيق  
بين الدين والفلسفة . ونعني بذلك فلسفة الفارابي وابن سينا بصددهما أنكره  
عليهم الغزالي لا سيما المسائل الثلاثة التي كفرهم فيها .

أما مسألة قدم العالم فقد استند الفلاسفة في دعواهم الى مبادئ ثلاثة :

١ - فكرة الترجيح : انه اذا كان العالم حادثا فلماذا وجد في وقت دون  
وقت ؟ ولماذا امتنعت الارادة الالهية ترجيح ذلك الوقت ، انه اذا كانت احوال الله

---

استدراك : قامت فلسفة ابن رشد بعد في المغرب ( الاندلس ) . وأصبحت الفلسفة في  
الشرق ذات طابع افلاطوني . واثّر الغزالي في التحول عن الفلسفة المشائية لا ينكر .



متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء على الاطلاق وهذا محال لان العالم موجود بالفعل ، واما ان يوجد على الدوام وهو المقصود بالقول بقديم العالم ومن ناحية اخرى ان القول بحدوث العالم يعنى انتقار الله الى شيء لم يكن له كالقدرة أو الآلة أو الغرض أو الطبع ، ولما كان كل ذلك محالا كان القول بحدوث العالم محالا .

٢ - استبعاد حدوث حادث عن قديم : لان الحوادث متناه من ناحية الزمان والقديم لا متناه فكيف يتصل طرف المتناهي ( أى العالم ان كان حادثا ) باللا متناهي ( أى الله ) .

٢ - كل حادث فهو من مادة تسبقه منها يكون هذا الحادث . وليست المادة حادثة لان الحادث هو الصور والاعراض والكيفيات دون المواد فالمادة اذن قديمة .

ويرد الغزالي على حجتهم الاولى بقوله ما الذى يمنع من الاعتقاد ان العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذى وجد فيه وأن يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدا ، ان وجود العالم قبل ان يوجد لم يكن مرادا لله ومن ثم لم يحدث ، ثم أصبح مرادا لإرادة الله القديمة في الوقت الذى حدث فيه . اذا كان العالم يسبقه عدم فلا يدل ذلك على عجز عن الاحداث ولا عن استحالة الحدوث لان ذلك يؤدي الى أن ينقلب القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى مكان ، ولا يدل على أنه لم يكن قبله غرض ولا فقد آلة ثم وجدها بل اقرب الى منطق العقول من ذلك كله ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك ، فلما صار العالم يقال ان الله يريد لوجوده بعد أن لم يكن مريدا . فترجيح الفعل انما يرجع الى ارادته فحسب دون أن يقتضى ذلك تجدد الحوادث في ذات الله لان تقدير حدوث تغير في القديم محال ، فلا تجدد لإرادة الله ولا تغير في ذاته حال وجود العالم بعد عدمه ، فان قبل كيف يتغير المراد من العدم الى الوجود دون تغير الارادة ؟ يقال لهم انكم تقيسون ارادة الله القديمة على قصد الانسان الحادث ، فان قيل لا يمكن تصور الا هذا القياس . يقال لهم ولكنكم تجعلون الله عالما بالكميات مع نكثها دون تكثر أو تعدد في ذاته اذ لا يتعدد علم الله بتعدد المعلوم ، فكما يتعلق علم الله القديم بالمعلوم الحادث دون تكثر في العلم . كذلك تتعلق الارادة القديمة بالمراد المحدث وهو العالم دون تغير في ارادته . كان الله قادرا على خلق العالم قبل ان يوجد دون أن يقتضى ذلك تخصيصا او ترجيحا ، انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذى وجد بالارادة القديمة (١) .

ويذكر الغزالي مثلا لبيان فكرة الترجيح تستند الى تشبيه الفلاسفة فعل

الله يفعل الانسان بقوله : لو كان بين يدي عطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان يأخذ احدهما ، وانما يختار ما هو احسن واخف واقرّب الى يمينه او سبب آخر خفى او جلى ، انكم تتصورون الفعل الالهى على هذا النحو ، ولكن كل ما ذكرتموه من المخصصات او المرجحات من الحسن او القرب او تيسير الاخذ كل هذا ينتفى تصور مثله من جانب الله .

وهل اذا انتفت جميع هذه البواعث من جانب العطشان في هذا المثال هل هذا يعنى انه لن يتناول احد القدحين لجبرد الارادة ؟ انه حتى في ارادة الانسان يمكن ان يتم الاختيار في حال التساوى دون ترجيح .

اما بالنسبة للحجة الثانية فيتساءل الغزالى لماذا تستبعدون حدوث حادث عن قديم ؟ انه اذا كان العالم قديما كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة فان كانت كذلك فكيف اصبحت هذه مستندا لحوادث متجددة ولاشياء تحدث اليوم وغدا ؟ ليس هناك ما يمنع ان تتصل ارادة الله القديمة بهراد محدث ، اما انكاركم تقدم الله على العالم بالزمان لانه لا معنى للزمان قبل حركة الافلاك ، فان قولنا ان الله متقدم على العالم بالزمان بمعنى ان الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعنه عالم ، فمعنى التقدم الانفراد بالوجود ، تصوروا فناء العالم — وانتم لاتستبعدون قدرة الله على ذلك — وتصوروا ايجاده ثانيا ، الا يقال كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعنه عالم ؟ ان هذا هو مقصود قولنا بتقدم الله على العالم بالزمان اى وجود ذات البارى وعدم ذات العالم .

اما الحجة الثالثة وهى ان العالم ممكن الوجود بذاته ولا قوام له بذاته ولا بد له من محل يضاف اليه ولا محل له الا المادة ، فان الامكان هنا هو امكان عقلى محض لانكم تعرفون الامكان بانه كل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره فان امتنع سمي مستحيلا ، هذه كلها موضوعات عقلية بحتة لاتحتاج الى موجود عينى حتى تكون وصفا له ، انه لا وجود لهذه المعلومات فى الاعيان مع ان الفلاسفة — ويعنى بهم الغزالى فلاسفة الاسلام قبله كالفارابى وابن سينا — يقررون ان الكليات موجودة فى الازمان لا فى الاعيان وان الوجود فى الاعيان جزئيات شخصية محسوسة غير معقولة ، فالانتقال من المعقول المجرد الى الموجود الواقعى الشخص هو انتقال غير مشروع ، كما أن القول بقدم الهيولى باطل (١) .

اما المسألة الثانية فهى علم الله بالكليات دون الجزئيات اذ ذهب ابن سينا الى أن الله يعلم الاشياء يعلم كلى لا يدخل تحت الزمان حتى لا يختلف علمه

بالنسبة للماضى والحاضر والمستقبل ، انه يعلم الجزئيات بعلم كلى . وحججه فى ذلك أن العلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم ، ولما كانت الجزئيات متغيرة كان العلم بهما متغيرا ، والتغير على الله محال . ويوضح الغزالى رأى الفلاسفة بمثال كسوف الشمس . فالشمس نكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي . فهذه احوال ثلاثة : حال الكسوف كان الكسوف موجودا ثم أصبح معدوما فهو لم يكن ثم هو كائن ثم لا يكون . احوال ثلاثة متعددة مختلفة تعاقبت على المحل أى الشمس ، ولكن علم الله لا يختلف حاله فى هذه الاحوال الثلاث ، انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه وهو علم يتصف به الله فى الازل والابد لا يختلف ولا يتغير . كان يعلم ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما يتحركان حركة دورية . فعلمه بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه وبعده على وتيرة واحدة لا يختلف ومن ثم لا يوجب اختلافا او تغيرا فى ذات الله : انه يعلم جميع الحوادث المتغيرة بعلم كلى وذلك بأن يعلم اسبابها واسباب تلك الاسباب (١) .

كذلك مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بالمادة والمكان واشخاص الناس والحيوانات ، انهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد . وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلى ويعلم عوارضه وخواصه كان يكون بدنه مكونا من اعضاء وانه مكون من جسم ونفس . اما شخص زيد وما يتميز به عن عمرو فذلك مرجعه الى الحس لا الى العقل ، والمعرفة الحسية تستحيل فى حقه .

انه يلزم عن ذلك كما يرى الغزالى ابطال الشرائع بالكلية . لان مضمون هذا القول انه اذا كان الله لا يعلم ما يفترق به زيد عن عمرو لكان زيد حين يطيع الله او يعصيه لم يكن الله به عالما ولا بما تتجدد من احواله . لان زيدا شخص جزئى واحواله حادثة متغيرة ومن ثم لا يعرف عن افراد الناس شيئا بل ويلزم عن ذلك انه لا يعرف كل نبى على حدة لان هذه المعرفة مرجعها الحس وانه يعلم فقط ان هناك انبياء على وجه كلى (٢) .

ولا ينكر الغزالى على الفلاسفة ان علم الله واحد لا يتغير فى الازل عنه فى الحال او المستقبل ، فان نفى التغير عن علم الله متفق عليه ولكن التغير انما يكون اذا كان قد علم شيئا لم يكن من قبل يعلمه ، ولكن التغير فى الحوادث العارضة لا يقتضى تغيرا فى علم الله ، ويذكر الغزالى لذلك مثالين :

الاول : لنفرض أن شخصا ما كان على يمينك ثم أصبح عن شمالك . انه لم يحدث تغير فى ذات الشخص الذى انتقل حتى يقال ان المعلوم قد تغير

(١) المرجع السابق ص ٢٠

(٢) المرجع السابق ص ٢٠

تغيرا يقتضى تغير العلم ثم العالم به . وانما هذه اضافات وعوارض محضة . وحتى اذا كان هناك تغير فى الشخص المنتقل فان هذا التغير فيه هو دونك . كذلك العلم بكسوف الشمس ثم انجلائها انما هى اضافات محضة لا توجب تبديلا فى ذات العالم .

الثانى : اذا علمت أن زيدا سحضر غدا فلا تغير فى ذاتك بالنسبة لعلمك فى الحاضر وبعد حضوره . نعم الله السابق بوقوع الاشياء لا يلزم تغير عنه فى ذاته اذا تغيرت احوال الاشياء . ان المعلومات الجزئية المتغيرة يمكن ان تنطوى تحت علم واحد ثابت .

والواقع ان الفلاسفة قد قاسوا علم الله على علم الانسان . فاذا كان علم الانسان بما سيقع فى المستقبل ظنيا تخمينيا لا يرقى الى مقام معلوماته عن الماضى من حيث ثبوتها وبقيتها فقد افترضوا التغير فى علم الله بالنسبة لاحوال الزمان .

ثم ان الفلاسفة يدعون ان الله لا يعلم الجزئيات لتغيرها فكيف يعلم الكليات واجناسها وانواعها مع ان هذه منباعدة منعارضة من حيوانات مختلفة وانواع النبات والجماد . فهل الاختلاف بينها يوجب الاختلاف فى علمه . بل ان الاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع اشد من الاختلاف الذى يقع للشيء الواحد فى احوال الزمان المختلفه .

واذا كان مستدلکم فى قولکم بعدم علم الله بالجزئيات استحالة ان يصدر من القديم حادث . لان القديم لا يتناهى فى الزمان والحادث متناهى . فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثة ؟ لقد سبق ان ابطالنا هذا القول بصدده قدم العالم . فضلا عن انكم تدعون ان دورة الفلك قديمة وعنها كان الزمان فالزمان قديم . فكيف ادت دورة الفلك القديمة الى طلوع الشمس اليوم وهذا حادث ؟ انكم تعترفون بصدور حادث عن قديم . واتصال متناه بلا متناه . ومن ثم يلزمكم الاعتراف بإمكان علم الله القديم بالمعلوم الحادث ويعلم الله بالجزئيات دون ان يقتضى هذا أى تغير فى علمه او ذاته (١) : « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض . (٢) وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين (٣) » .

والمسألة الثالثة تتصل بإنكارهم بعث الأجساد . فقد ذهبوا الى إنكار كل

(١) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٤٦

(٢) سورة سبا آية ٢

(٣) سورة الانعام آية ٥٩



ما هو حسى يوم القيامة من الابدان الى وجود الجنة والنار المحسوسين ويستندون فى انكارهم بعث الاجساد الى ما يأتى :

١ — ان اللذات العقلية اسمى واشرف من اللذات الجسمانية .

٢ — ان البدن فى هذه الحياة سجن النفس وعائق لها عن ادراكها حقائق الاشياء او التذاذها بالنظر العقلى الخالص فلا تكون اللذة خالصة الا بالخلاص من البدن .

٣ — انه اذا كان حال الملائكة اشرف من حال الحيوانات . فان لذة الملائكة بما اختلفت به من الاطلاع على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين راجعة الى تجردها عن الابدان .

٤ — انه اذا وردت فى الشرع صور حسنة عن الجنة او النار فالقصد ضرب الامثال لقصور افهام العوام عن ادراك اللذات العقلية . تماما كما وردت فى القرآن آيات تفيد التشبيه وذلك لقصور افهام الخلق عن فهم صفات الله وان هذه الايات تقتضى التاويل .

ولا ينكر الفزالى ان فى الاخرة انواعا من اللذات اعظم من المحسوسات ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكن ما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين او الشقاوتين الروحانية والجسمانية ؟ انه اذا كان الله قد وعد المتقين الجنة ونعيمها وأشار القرآن الى امور حسية شريفة فان هذا لا يدل على نفى غيرها بل الجمع بين الامرين اكمل .

وليست الصور الحسية فى وصف الجنة او النار مماثلة لآيات التشبيه فى القرآن حيث لزوم التاويل . ذلك ان العقل قد دل على اسنحالة الوجه واليدين والمكان والجهة ، كما ان تعبيرات التشبيه تجرى على عادة العرب ولغتهم ومن ثم يجب تاويل آيات التشبيه ، ولكن ليس هناك من دليل عقلى على اسنحالة الجنة والنار المحسوستين (١) .

ويستند الفلاسفة فى انكارهم ضرورة بقاء بعث الاجساد الى اساسين :

١ — نفس ما استندوا اليه فى قولهم بقدم العالم أى نصورهم ان التجدد او الحدوث يقتضى تغيرا فى الارادة الالهية ، فان كان الفعل الالهى يسير على مجرى واحدة فان الممدوم وهو البدن بعد الموت لا يعقل عوده وبعثه . انه قد انحل فأصبح نرابا وأكلته الديدان . فاستثناف خلق البدن هو ايجاد لمثل ما كان

لا لذات ما كان . ومن ثم كان القول ببعث الابدان كالقول بالتناسخ اى ان تحل نفس الانسان في بدن غير البدن الذي مات وفنى .

٢ - استنادهم الى فكرة الضرورة فى العلية أو التلازم الضرورى بين العلة والمعلول . فلا يكون البدن الا من عظام ولحم ودم وعرق وهذه موادها الغذاء على لحم الحيوان ونبات الارض ثم ان يترقى البدن في اطوار من النطفة الى العلقة حتى يكون جنينا ثم مولودا فطفلا فشابا فهرما ، فلا بد من الترقى في هذه الاطوار كلها ولا بد ان تتالى بعضها في اثر بعض حتى يصير الانسان ، فهل سيحدث هذا كله يوم القيامة ؟

ينتقد الغزالي هذين الاساسين في استدلالهم على انكار بعث الاجساد ، اما قولكم ان ما عدم لا يعقل عوده واستنادكم في ذلك الى المشاهد في هذا العالم . فانه يلزم عنه انكار الآخرة اصلا واستمرار هذه الحياة ابدا دون تغير ، وقد لزم هذا عن قولكم بقديم العالم وتصوركم الاتساق والاطراد ان تفسر الاشياء على وتيرة واحدة . انه اذا كان العالم ممكن الوجود فان الامكان على اقسام ثلاثة من ناحية الزمان : قسم قبل خلق العالم حيث كان الله ولا شئ معه ، وقسم بعد خلقه على نحو ما هو عليه . وقسم به عود الاجسام وهو البعث ، ان قوله تعالى : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » انها يعنى ان الارادة الالهية قديمة لا تتجدد بتجدد مراداته ولا يعنى ان ما يعدم لا يكون .

ثم انكم تقولون ان الانسان انما يكون بالنفس وهذا يعنى ان الانسان نفسه قد بعث ولا يهم رده لاي بدن ، ولا عبرة بالقول ان هذا تناسخ ، لاننا ننكر التناسخ في هذا العالم . اما بعث الابدان فلا ننكره سمي تناسخا او لم يسم .

ولا نوافق الغزالي على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة ، وكان اولى به ان يرجع الامر الى قدرة الله المطلقة والفلاسفة لا تنكرها ، ومن ثم امكان بعث ذات ما كان لا مثل ما كان « ايحسب الانسان ان نجعل عظامه بلى قادرين على ان نسوى بناته » (١) .

ومن ناحية اخرى اذا كانت المادة لا تفنى وفقا لمنطق العالم الحديث فان بعث الاجساد يصبح مجرد تركيب لما تحلل وليس خلقا آخر لشيء جديد ومن ثم فانه بعث لذات ما كان لا مثل ما كان .

وينتقد الغزالي الاساس الثانى لدعواهم ، من حيث تصورهم البدن متغذيا

ومتطورا من النطفة الى الجنين ومن الصفر الى الكبر وحتية ذلك ، ان هذا ينقضه انكار الضرورة في العلية ، ويشير الغزالي الى فكرة العادة التي تهدم الضرورة في التلازم بين العلة والمعلول ، فليس من الضروري ان يترقى الانسان في هذه الاطوار لوجوده ، وانما يمكن ان يحدثه الله من غير واسطة ولا سبب ولو تصورنا انسانا تام الخلقة قائما فانه سينكر علينا ان لا بد أن يتطور الانسان من نطفة متشابهة الاجزاء الى ان يصبح مركبا من اعضاء مختلفة ومن لحم ودم وعصب وعرق وشحم مع أن هذا هو المشاهد في الحياة ، فكيف تنكرون على من قدر على ذلك أن يقدر على بعث الاجساد دفعة واحدة دون اطوار أو أسباب (١) ؟

### تعقيب :

هذا اعظم ما كتب الغزالي في الجانب السلبي اعنى في هدم المذاهب التي رأى فيها خطورة على العقيدة ، انه لكى يبين فساد قول الفلاسفة تعمق في الفلسفة حتى أصبح كأكبر رجالها ثم زاد عليهم باطلاعه على علوم أخرى . لقد طالع الفلسفة وتأمل نظرياتها وتفقد اغوارها حتى جاءت انتقاداته لها — او بالاحرى لمذهب الفارابى وابن سينا — على هذا النحو من القوة والتماسك ، لقد اخذته حمية الدين اذ هو لا ينصر مذهباً على مذهب وانما يدافع عن العقيدة الاسلامية مما شعر انه خطر عليها يتهددها (٢) .

### ثالثا — دور التصوف في عقيدة الخلف من اهل السنة :

بحث الغزالي عن حقيقة الدين أبان ازمته الروحية فاقتقدما لا في الحقيقة الفلسفية او الكلامية فحسب بل وفي تصور الفقهاء للدين ، حقيقة انه لم ينتقد الفقه انتقاده للفلسفة او الكلام ، وما كان ينبغي له ذلك ، ولكنه مع ذلك قد جعل الفقه علما لسياسة احوال الدنيا سواء في العبادات او المعاملات لا يتجاوزها الى الآخرة فضلا عن أن ولاية للفقه على الجوارح واللسان دون القلب ، ولا تنفع في الآخرة الاقوال بل انوار القلوب واسرارها واخلاصها وليس ذلك من فن الفقيه (٢) .

حقيقة الدين في نظر الغزالي هي الحقيقة الصوفية ليس غير ، ولا يكاد يرتضى الغزالي تصورا آخر للدين يشارك التصوف في ذلك ، ومن ثم كانت

(١) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٨٧

(٢) لم نتعرض لموقفه من الباطنية مع اعترافنا بأهميته وانه هاجمها بوصفه مثالا لاهل السنة لانه يقتضى فهما كاملا لعقائدها ولذا نرجته لحين الكلام عن الشيعة الاسماعيلية في جزء آخر

(٣) الغزالي : احياء علوم الدين ج ١ ص ١٨

حملته على الفلاسفة والمتكلمين والباطنية — على تفاوت بينهم — لا تهدف الى مجرد تفكيرهم أو الحكم بضاللتهم فحسب وانما ليؤكد بعد ذلك الجانب الايجابى : ان تبقى حقيقة الدين خالصة للتصوف ، وبصرف النظر عن الجانب الموضوعى فيها ذهب اليه (\*) فقد التمس الغزالى فى سبيل تأكيد قضيته هذه مسالك ثلاثة :

الاول : منهجى : ان منهج الذوق دون الحواس أو العقل هو وحده المؤدى الى اليقين :

الثانى : اصولى : حيث ربط بين حقيقة الدين وأصوله وحقيقة التصوف ومضمونه حين وحد بينهما غاية تحت اسم : علم الآخرة .

الثالث : فرعى : حين زاوج بين الفقه والتصوف وجعل منها علما واحدا للعبادات والمعاملات .

### ( ١ ) منهج الذوق :

منهج الذوق هو وحده المؤدى الى اليقين والكاشف عن حقيقة الدين ، ليس فحسب لانه قد يكون وراء العقل حاكم آخر يكذب حاكم العقل كما يكذب العقل حاكم الحواس ولا لان العقل يؤدى الى متاهات استدلالية وتعقيدات جدلية فضلا عن ان التحكم فى الالهيات بالرأى من موازين الشيطان ، وانما لان الذوق يفوق سائر مسالك المعرفة — من حواس أو عقل بخاصتين :

١ — انه نور الهى يقذفه الله فى القلوب التى جلت من اصداء آفات النفوس وصفت من كدورات الدنيا فتجلى فيها نور الحق ، فالصوفية والانبياء فى نظر الغزالى يستمدون المعرفة أو العلم اللدنى من معين واحد ، ولا فرق بين الوحي للانبياء والالهام الصوفية الا فى الدرجة وليس كذلك أى علم كسبى مستند الى العقل .

٢ — ان الذوق اذ يفتضى التجربة والمعاناة — ذق مذاق القوم ثم أنظر ماذا

---

(\*) لفت الشيخ صادق عرجون فى مقالته : مفتاح شخصية الغزالى ، ١٠ مهرجان الغزالى ص ٨٢١ وما بعدها ، لفت الانظار الى حقيقة هامة وهى اثر الظروف التى عاشها الغزالى فى طفولته فى فكره وفى ايثاره التصوف وذلك بتاثير ذلك الصوفي الصادق الذى أخلص فى تنشئته بعد أن عهد اليه والده بتربيته . ومع فقر الرجل فقد أخلص فى تنفيذ الوصية ابتغاء مرضاة الله الى أن عجز ماديا فالحقه هو وأخاه المدرسة ويعقب الغزالى : طلبنا العلم لغير الله فابى أن يكون الا الله .



ترى . قد أتيناك فاعلين لا قاتلين ولا مفكرين - يفوق العقل الذى قد يقف عند حد النظر دون العمل بينما الدين فى حقيقته سلوك ومعاملة ، ومن ثم كان الذوق غوق العلم . اذ الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال (١) .

وحقيقة تميز الذوق على العقل من جهة وكون الاول اشد قربا واصدق تعبيرا عن حقيقة الدين يؤكدها الغزالى فى كثير من كتبه .

### ( ب ) الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية :

انك ان قرأت كتابا للتصوف او لتكلم او لغقيه لا يسمعك الا ان تميز ما نقرأه فتصفه ككتاب فى التصوف او الكلام او الفقه ، وهذه اتجاهلت او هى من علوم الدين . ولكنك ان قرأت للغزالى كتابا من كتبه التى وضعها لجمهور المسلمين وبخاصة « احياء علوم الدين » لا تستطيع ان تميز بين الدين وبين التصوف فيه . وهذا ما نغنيه حين نقول ان الغزالى قد جعل من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية بكل ما يترتب على ذلك من ايجابيات وسلبيات ، ايجابيات حين اثرى التصور الدينى بمضامين روحية واخلاقية . وسلبيات حين اعرض عن الدنيا وما يتصل بها من علم وعمل جاعلا من الدين علم طريق الآخرة فقط ، ونستطيع ان نلتمس المضامين الاخلاقية للدين فى يسر اذ ترخر كتبه بموضوعات التوبة والصبر والشكر والاخلاص والصدق والتواضع والعفو والاحسان والتخلص من آفات الكلام كبذاء اللسان والاستهزاء وافشاء السر والوعد الكاذب والغيبة والتنمية فضلا عن الحقد والحسد والبخل (\*) ، وربما لا نكاد نجد عند احد من مفكرى الاسلام من مذهب متكامل فى الاخلاق الاسلامية ما نجده عند الغزالى ، وهى اخلاق قد استقى اغلبها ان لم يكن كلها من التصوف وقد افاد فيه ممن قبله من صوفية معترفا بذلك وبخاصة المحاسبى ( ت ٢٤٣ هـ ) وابى طالب المكي ( ت ٣٨٦ ) .

اما ما اثرى به اصول الدين من مضامين روحية جاعلا من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية فنكتفى بمثال واحد بارز هو تصويره للتوحيد ، فليس هو اسقاط كثرة الالهة كما يرى العامة ولا هو تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم كما يرى المعتزلة وانما ان يرى الموحد الامور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته الى الوسائط (٢) . أى أن يرى أن لا فاعل فى الحقيقة إلا الله (٣) وهذا هو المعنى

(١) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ١٤٢

(\*) وهى تكاد تشغل مجلدين كاملين من المجلدات الاربعة لكتابة : احياء علوم الدين

(٢) الغزالى : الاحياء ج ١ ص ٢٢

(٣) المرجع السابق ج ٤ ص ٢٤٧

المقصود من القول لا اله الا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة الا بالله .  
فحاصل التوحيد أن يؤمن الموحد بأن لا فاعل الا الله . وان كل شيء من خلق  
ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقير فالمتفرد بابداعه واختراعه هو  
الله عز وجل . فان انكشف لك ذلك لم تنظر الى غيره ، بل كان منه خضوعك  
واليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك . فانه الفاعل على الانفراد وما سواه  
مسخر وان لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض .

واذ اقتضى التوحيد وحدانية الفاعل فقد وجب على الموحد التزام حال  
التوكل الذي لا يضعفه الا احد سببين : الاعتقاد في فاعلية الجمادات . والاعتقاد  
في حرية الانسان واختياره . الاعتقادان في نظر الفزالي فاسدان ، أما الاعتقاد  
الاول فيوضح الفزالي فسادا بالمثال الاتي : التفات العبد في النجاة الى الريح(\*)  
يضاهي التفات من اخذ لتحز رقبتة فكتب الملك توقيعا بالعنف منه . فأخذ  
يشغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذي كتب به التوقيع ويقول لولا القلم لما  
تخلصت . فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل . ومن  
علم أن القلم لا حكم له في نفسه وانما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت اليه  
ولم يشكر الا الكاتب بل ... كل حيوان وجماد مسخرات في قبضة القدرة  
كتسخير القلم في يد الكاتب .

وهكذا قد جعل الفزالي من مفهوم التوحيد سلب العلية الفاعلة من  
الاشياء الطبيعية .

كذلك سلب الفاعلية الحققة من الانسان اذ يتساءل مشيرا الى مال القلم  
والكاتب فيقول : ان كنت لا ترى القلم فاعلا لانه مسخر فكيف الكاتب ؟ ثم يجيب  
بأن عباد الله المخلصين شاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا مضطرا كما  
شاهد الضعفاء كون القلم مسخرا . وهو في بيان ذلك يعود الى تحليل مثال القلم  
في يد الكاتب متدرجا من العلة الظاهرة الى العلة الحققة وهو الله ، فمن الحبر  
الى الكاغد الى القلم الى اليد الى القلب الى الارادة الى العلم الى هنا ينتهي  
عالم الشهادة ، ولكن العارفين يتجاوزون عالم الملك الى عالم الملكوت ، وعالم  
الشهادة الى عالم الغيب حيث اللوح المحفوظ والقلم وما يسطرون ، وذلك القلم  
الذي اذ يسطر في اللوح المحفوظ انما يخط على الدوام في قلوب البشر من العلوم  
ما تبعث به الارادة التي بموجبها تنصرف الى المقدرات ، فالناس عندما يفعلون  
شيئا باختيارهم واراقتهم فانما هم منبعثون عن عملهم الذي هو مسطور في

---

(\*) التفسير الصوفي للآية : « فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون » العنكبوت : ٦٥  
معنى الشرك في الآية قولهم : لولا استواء الريح لما نجينا .

اللوحة المحفوظة بالقلم الإلهي (١) . . . هو المنعرد بالملك والملكوت . وذلك هو مفهوم التوحيد لدى العارفين . ولو انكشف لك الغطاء لعرفت انك في عين الاختيار مجبور وانك مجبور على الاختيار وذلك ما طلبه اهل الحق غصموه ( كسبا ) وهو معنى جامع عند غممه بين الجبر والاختيار .

ذلك هو مفهوم الكسب كما وقر في الازهان وذلك تصور مشكلة الجبر والاختيار كما استقر في جمهور الخلف من اهل السنة من المسلمين على مضي القرون بعد ان استنبطه الغزالي واستخرجه من التوحيد . ودور التصوف في ذلك واضح مشهود .

والغزالي لا يقدم للناس المعتقد فحسب . وانما يعرفهم كذلك بسبل الوصول الى هذا الاعتقاد بعد ان صرف عنهم سبل التشويش من فلسفة ومن كلام . اذ السبيل الى علوم الاخرة بالمعاملة والمكاشفة . اما المعاملة فهي العلم النظري لاقوال العارفين واحوالهم والنعلم العملي باتباع شيخ عارف باآداب الطريق . وثمرة ذلك هو علم المكاشفة — غاية العلوم — وهو نور يظهر في القلب عند تطهير السر وتزكية النفس فتتضح للمؤمن معرفة حقيقية بدات الله وبكلماته التامات وصفاته الباقيات وانعماله واحكامه في الدنيا والاخرة ومعرفة بالوحي والنبوة وتنكشف للعارف معاني آيات القرآن ومراد الله منها مما عجز عنه العلماء والمتكلمون (٢) .

### ( ج ) بين الفقه والتصوف :

كان بين الفقهاء والصوفية فتور ان لم يكن جفاء ، وبلغت ذروة الجفاء ابان الحلاج ( ت ٣٠٩ هـ ) . حقيقة لقد اثر الصوفية القصد والاعتدال والالتزام بالشرعية بعدها ولكن الفريقين ظلا متباعدين الى ان جاء الغزالي فجعل من الفقه ( الشريعة ) والتصوف ( الطريقة ) حقيقة واحدة (٣) حتى لاتستطيع ان تفرق بين جانب الفقه وبين جانب التصوف فيما ذكره عن العبادات في كتابه الاحياء .

فالقصد من الطهارة يظهر السرائر اذ يبعد ان يكون المراد مجرد نظافة الظاهر بالماء من خراب الباطن وبقائه محشوا بالابخاث والافذار . بقول تعالى : " ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم " المائدة : ٦ " فالطهارة اربع مراتب :

(١) الغزالي الاحياء ج ٤ ص ٢٤٨ - ٢٥٢

(٢) الغزالي الاحياء ج ١ ص ١٨ وما بعدها

(٣) استدراك استفاد الغزالي في ذلك كثيرا بالحامسي وابي طالب المكي

١ — تطهير الظاهر من الاحداث والاخبار .

٢ — تطهير الجوارح من الجرائم والاثام .

٣ — تطهير القلب من الاخلاق المذمومة والرزائل المقتوتة .

٤ — تطهير السر عن كل شيء سوى الله (١) .

وفى الصلاة معان باطنة : انها تقتضى ستر العورة ، ولكن عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله الا الحياء والخوف ، فاذا استقبل المصلى القبلة فقد وجب أن يصرف قلبه عن سائر الامور الا الله ، والغفلة من مبطلات الصلاة ، فالخواطر الواردة تبطلها لانه يجمعها أصل واحد هو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، والنية فى بدء الصلاة تعنى عزم المصلى على الامتنال لله والكف عن المعاصي ، كما أن التكبير يقتضى ألا يكون فى قلب المصلى شيء أكبر من الله ، فان من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهوى الهه .

وللصوم ثلاث درجات : صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص ، أما العموم فهو كف البطن والفرج عن الشهوة ، وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الاثام لقول الرسول ، خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة ، وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب من الهمم الدنيئة والافكار الدنيوية بل وكفه عما سوى الله بالكلية ، ولا ينظر الصائم بفكره فيما سوى الله الا دنيا تراد للدين (٢) .

وللزكاة بدورها أحكام باطنة ، اذا لا تقبل صدقة من مسمع ولا مرأى ولا منان ولا متحدث بصدقة ، وعلى المتصدق أن يستصغر العطية لان من العجب بالنفس أن يستعظمها ، ولا يتم معروف الا بثلاثة أمور تصغيره وتعجيله وسستره (٣) .

وللحج معان باطنة ، ان لا وصول الى الله الا بالتنزه عن الشهوات ، ويلزم الحاج رد المظالم والتوبة الخالصة من كل المعاصي ، ان يمسك المظلوم

---

(١) الفزالي : الاحياء ج ١ ص ١١٦

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ١٩٢

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٢١٠



بقلابيب الحاج ويقول : أتقصد بيت الله فى أقصى الارض وانت مضيع أمره فى منزلك مستهين باحكامه مهمل لاوامره ونواهيه . فان لم تفعل لم يكن لك من سفرك الا التعب والمشقة . واذا بلغ الحجيج الميقات غسلوا ابدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة، واذا بلغ الحجيج للاحرام نزعوا عن سرائرهم الحقد والغل والحسد وخلوا عن قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا . واذا قالوا : لبيك لا شريك لك لبيك . فعليهم ألا يجيبوا بعد ذلك دواعى الهوى والشيطان بعد ان أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له . وليس المقصود بالطواف طواف جسمك بالبيت بل طواف قلبك بذكر رب البيت فاذا جاءوا الى الصفا فمن الادب ألا يعترض قلوبهم ما يكدر صفاهم . فاذا هرولوا بين الصفا والمروة فمن الادب أن يفروا من متابعة أهوائهم ويسارعوا الى مغفرة من ربهم . وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق . وفى منى يتأهبون للقاء مناهم . وكسر الحجارة رمز لكسر الارادات والشهوات . ورمى الحجارة رمز لترك ملاحظة الاعمال ومشاهدة النفوس لها والتعقّب بها، دون غيره . والازدحام فى الحج يذكر الحجيج بالزحام يوم الحشر الاكبر .

ويذكر الغزالى هذه المعانى الباطنة عقب بيان ظاهر كل فريضة حتى يقاسم الظاهر والباطن كل العبادات فلا تفرقة بين فقهه وتصوف .

وتتغلغل المعانى الباطنة فى المعاملات والعبادات والاسفار كما تغلغل فى العبادات فقدم بذلك مفهوما متكاملا لكون الدين معاملة : بين الانسان وربه وبين الانسان ونفسه وبين الانسان وغيره . وقد استعان فى ذلك كله بالتصوف حتى اصبح الدين تصوفا او التصوف ديننا . واصبح ذلك كله معتقدا جمهور الخلف من اهل السنة الذين يمثلون غالبية المسلمين فضلا عن انه قد رسم لاصحاب الطرق الصوفية حدود التصوف فتابعه اغلبهم كالجيلانى ( ت ٥٦١ هـ ) والشاذلى ( ٦٥٦ هـ ) وتلميذه العباسى المرسى ( ٦٨٦ هـ ) ومن بعده ابن عطاء الله السكندرى ( ت ٧٥٩ هـ ) حتى أصبح التصوف نظاما اجتماعيا وخلقيا يتربى فى ظله المريدون (١) .

### موقفه من العلية :

يتابع الغزالى نهج من سبقه من الاشاعرة وبخاصة الباقلانى فى انكار فعل الاجسام بالطبع أو للضرورة بين الاسباب والمسببات . وقد دعم موقفه بالتصوف ما دام الصوفى يرى فى مقام التوحيد الامور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته الى الوسائط كما يؤمن فى مقام التوكل ان لا فاعل الا الله .

بل انه مما يضعف من توكل الصوفى الاعتقاد فى فاعلية الجمادات . وهكذا أصبح موقف الغزالى من العلية تحدده أشعريته وتصوفه معا بلا فصل ، فلا تصبح المعجزات بذلك استثناء لقوانين طبيعية ضرورية ، وانمسا تدخل الظواهر الطبيعية مثلها فى ذلك مثل المعجزات فى باب الامكان من حيث تعلقهما معا بمشيئة الله وقدرته .

ان الاقتران فى الوجود بين شيئين لا يقتضى علية بينهما فلا يستلزم اثبات أحدهما اثبات الآخر ولا نفى أحدهم نفى الآخر ، بل ان الله يخلق الاثر حين يلتقى الجسمان وهو قادر على خلق الاحتراق دون القاء فى النار .

والمشكلة جانبان أحدهما ميتافيزيقى والاخر فيزيقى ، أما الجانب الميتافيزيقى فيتصل بنظرية الفيض التى اعتنقها فلاسفة الاسلام ، ان مصدر العقل الاول عن واجب الوجود ضرورة كما يفيض عقل الفلك الاقصى عن العقل الاول ضرورة وهكذا يتسلسل الصدور بين العقول ضرورة حتى العقل العاشر او عقل فلك القمر الذى يدير العالم الارضى ، وهكذا كل حادث فى عالمنا فله سبب الى أن يتصل التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التى بعضها سبب البعض (١) .

فنقض الغزالى للاقتران الضرورى فى العلية يفضى الى عدم ما رتبته الفلاسفة فى نظرية الفيض من تداعى الاسباب والمسببات بين تعقل العقل الاول لواجب الوجود حتى حركات عالمنا السفلى .

أما الجانب الفيزيقى وهو الاهم فهو المشاهد فى الاجسام الطبيعية من اقتران بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة حتى لا يتسنى ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب سواء أكان هذا فى الحركة أم فى أحوال الموجودات من الكون والفساد والتولد والنشوء والبلى والاستحالات أم يتعلق الامر بطباع الاجسام الطبيعية او قوى النفوس الحية نباتية او حيوية او ناطقة ، ويستند الغزالى فى انكاره فعل الاجسام بطبع فيها ونقد فكرة الضرورة فى العلية الى أدلة منطقية وفلسفية وتجريبية وميتافيزيقية .

### الدليل المنطقى :

ويمكن تحليل مفهوم الضرورة تحليلا لغويا منطقيا ، ان انكار الضرورة

يؤدى الى الاستحالة أو معارضة الفكر ، وليس الامر كذلك فيما يتعلق بصلة  
الرى بالشرب أو الشبع بالاكل أو الاحتراق بالنار أو النور بطلوع الشمس أو  
الشفاء بشرب الدواء أو غير ذلك من المشاهد بين المقترنات فى الطب والنجوم  
والصناعات والحرف ، فلا استحالة منطقية فى افتراض القاء شخص فى النار  
ولم يحترق ، اذ ليس بين السبب والمسبب ذاتية فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ،  
وليس أحدهم متضمنا فى الآخر حتى يكون اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر  
أو نفى أحدهما لنفى الآخر (١) ، وليس السبب متولدا عن السبب والا فكيف  
تتولد الروح والقوى المدركة والحركة من نطفة الحيوانات على سبيل الطبع  
فيها ، ان هذه الامور تندرج تحت الممكن لا الواجب ، والامور الممكنة يجوز  
أن تقع ويجوز أن لا تقع ، فان وقعت واطردت فى الوقوع فلا يجوز أن يرسخ  
فى اذهاننا أنها انتقلت من حكم الممكن الى الواجب أو الضرورى .

هكذا رد الغزالى الاقتران بين الاسباب والمسببات الى جهة الامكان أو  
الجواز لا الضرورة أو الوجوب ، اذ لا يلزم عن انكار الضرورة بين الممكنات  
استحالة منطقية . وقد أصاب فى ذلك اذ يوافقه على ذلك المناطقة والتجريبيون  
المحدثون (٢) .

### الدليل الفلسفى :

رد الفلاسفة القائلون بالطبائع ما فى الاجسام من خصائص الى فيض  
من واهب الصور وجعلوا الاجسام مجرد قوابل مهياة لقبول الصور الفائضة  
من العقل الفعال وطردها ذلك فى كل حادث ، وبذلك لم يجعلوا النار هى  
الفاعلة للاحراق على الحقيقة أو الخبز هو الفاعل للشبع وانما ردوا الامر الى  
العقل الفعال .

لم يجد الغزالى عناء فى نقض دعواهم بعد أن أبطل نظرية الفيض فضلا  
عن ان الخلاف بينهم وبين الغزالى قد أصبح اختلافا بين القول بفيض واهب  
الصور وهو فرض متخيل لا أساس له - وبين القول بفاعلية الله .

وقد ذهب بعض الفلاسفة الى أن بين القوابل تفاوتاً فى قبول الصور وهذا  
يعنى امكان ان تحترق قطنة دون أخرى ، وان يستضىء جسم صقيل بشمع

---

(\*) أى لا ذاتية بين الشفاء وتعاطى الدواء أو بين الرى وشرب الماء

(\*\*) لا تناقض فى انكار الضرورة بين السبب والمسبب فالعلية ليست من قوانين الفكر

الشمس دون آخر معتم ، وذهبوا الى أن النار لم تحرق ابراهيم اما بسلب الحرارة من النار أو يقلب بدن ابراهيم الى شيء لا تؤثر فيه النار .

• يوافقهم الغزالي فيما يتضمنه هذا القول من انكار فاعلية الاجسام بالطبع ، ولكنه ينكر عليهم ما يتضمنه من افتراض أن الاجسام تفعل باختيار منها فتارة تحرق النار وتارة لا تحرق ، اما القول بالطبع في الاجسام وأن النار هي الفاعلة للاحتراق بطبيعة فيها لا يتسنى معه الكف عما في طبيعتها فينكره الغزالي لان النار جماد لا فعل لها اذ لا يكون الفاعل عنده الا حيا مختار (١) .

### الدليل التجريبي :

يكشف هذا الدليل عن الجانب الايجابي في التحليل النقدي للعلية ، اقتران المسببات بالاسباب واطراد هذا الاقتران لزم عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخا لا انفصال عنه (٢) ، هذه العادة مكتسبة وليست فطرية في الذهن وهي حصيلة عامل نفسي ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقيا موضوعيا ، ولا ضرورة الا في ذهن الشاهد ، أما المشاهد في التجربة فهو حصول الاحتراق عند ملاقاء النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به ، فلا يقال ان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه وانما يقال انها موجودة عنده لا موجودة به — والموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به (٣) . هذا وقد يقع غير ما هو في الطبيعة ، ألا ترى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فانه لا يتأثر به ومن لم يشاهد ذلك ينكره (٤) .

### الدليل الميتافيزيقي :

واذا لم تكن الاجسام فاعلة بالطبع لانه لا فاعل الا الحى المختار ، واذا لم يكن الفعل من واهب الصور أو العقل الفاعل فلا يعنى هذا أن ليست للاجسام خصائص نوعية ، وانما تفعل الاجسام باحداث الله تعالى وتسخيرها لها ، كما أن اقتران الاسباب بالمسببات فيما سبق في تقديره جل شأنه من خلقها على التساوق لا لكونها ضرورية في ذاتها ، ففي مقدوره — عز وجل — خلق الشيع دون الاكل أو الرى دون الشرب أو ادامة الحياة مع جز الرقبة .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٧

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٨

(٤) المرجع السابق ص ٦٨



فان قيل أن هذا يجر الى نتائج مستحيل وقوعها لانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ورد ذلك الى ارادة مخترعها ، وارادة الله لا تخضع لضرورة فيجوز أن يدع امرؤ في بيته كتابا حتى اذا عاد انقلب الكتاب الى غلام عاقل متصرف ، أو لو ترك في بيته غلاما وجده قد انقلب كلبا ، أو ترك الرماد فوجده قد انقلب مسكنا أو انقلب الحجر ذهباً والذهب حجرا، واذا سئل عما في بيته فينبغي أن يقول لا ادرى ما في البيت الان ، فالحق الذي أعلمه انى تركت كتابا ولعله الان فرس ! ! فان الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس أن تخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذرة بل ليس من الضرورة أن تخلق من شيء .

يرد الغزالي على هذه الافتراضات أو الاعتراضات بقوله ما من شك أن الله لا يفعل ولم يفعل ذلك ، ولكن اذا كان ما يجري في سنن الطبيعة قد فعله الله فليس ذلك بواجب بل هو ممكن — كما اذا أخبرني صديق ان فلانا لن يحضر غدا فمع صدقه فان حضوره مع ذلك ممكن وليس بمستحيل ، فالشيء ممكن وفي مقدور الله ان يفعله مع انه قد جرى في سابق علمه أن لا يفعله .

هكذا جعل الغزالي سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بارادة الله كما أدخل الاقتران بين الاسباب والمسببات في جهة الامكان لا الضرورة ، ومع ذلك استبعد موقف الشك أو اللا ارادية ، وقد استقرت هذه النظرية كتعبير عن رأى الاشاعرة في العلية وعلى النحو الذى صاغها الغزالي .

#### تعقيب :

يمكن أن نوجز ما طبع به الغزالي الفكر بل المعتقد الاسلامى فى النقاط الآتية :

● فى الفلسفة : وضع نهاية لفلسفة تتعارض جوهريا مع العقيدة الاسلامية وحول مسارها من طابع مشائى ذى نزعة وثنية الى طابع افلاطونى افلاطينى ذى نزعة روحية .

● فى الاخلاق : قدم الدين فى تصور خصب بالمضامين الاخلاقية فاثرى الدين بالاخلاق كما اثرى الاخلاق بالدين .

---

(\*) معلوم انه سيكون لهذه النظرية شان كبير سواء برفض هذا الراي او قبوله ، فقد شغلت الفكر الفلسفى فى الاسلام والمسيحية والفلسفة الحديثة لدى ابن رشد وتوماس الاكرينى ومالبرتش وهيوم ورأى الاخير هو الذى أيقظ كائط من سباته العقائدى ، من أحسن الابحاث عن العلية فى الفكر الاملاى ما كتبه بالانجليزية ماجد فخرى .

● في الفقه : قرن بين الفقه والتصوف فلم تصبح العبادات مجرد رسوم بذلك كشف عما تنطوي عليه من معان روحانية ومغاز أخلاقية .

● في التصوف : اقحم التصوف في شعب الدين جميعا من عبادات ومعاملات وعادات حتى أصبح لا انفكاك لحقيقة الدين عن التصوف بكل ما يترتب على هذا الاقتران من محاسن ومثالب .

وخلاصة القول اذا كان الغزالي اصدق تعبير عن حديث الرسول عليه السلام : العلماء ورثة الانبياء ، فمن ناحية أخرى : ان أية حركة تجديدية في عصرنا الحاضر تأمل في أن تنفض عن تصور المسلمين غبار الجمود على مدى القرون يجب أن تبدأ عندما خلفه الغزالي تنقيحا ومراجعة لا لان معتقد جمهور أهل السنة قد وقف عند آرائه فحسب ولا لعدم تحري صحة أحاديث الرسول المذكورة في الاحياء فقط بل بصدد تحري صدق التعبير عن كل ما ورد في الاحياء عن حقيقة الاسلام منسكين بنفس منهجه : ما يحسن بعضه لا يقبل كله ، وكل يؤخذ من رايه ويترك الا الرسول فيما بلغ عن ربه .

تمهيد ..

محمد بن تومرت ( ت ٥٢٤ هـ )

مهدى الموحدين

- ١ -

عرف المغرب الاسلامى الفرق الكلامية كما عرفها مشرقه وكان فى بعد المغرب عن مركز السلطة فى بغداد ما أتاح للفرق المعارضة إقامة دول أو دويلات الى حد يمكن القول معه انه ما من دولة قامت الا على أساس مذهب دينى بل لا يمكن التأريخ لكثير من هذه الدول دون البدء بتسجيل الاراء الدينية أو الافكار المذهبية لداعية أو فقيه قامت الدولة على هدى من أقواله أو اجتهاداته . وكيف يمكن التأريخ لدولة المرابطين دون ذكر الفقيه عبد الله ابن ياسين ، أو دولة الموحدين دون الإشارة أو الاشادة بمهدى الموحدين محمد بن تومرت (١) .

كان المغرب ماوى المعارضين للعباسيين . فاقام الاباضية من الخوارج دولة الرستميين ( ١٤٤ - ١٩٦ هـ ) ، فى تاهرت بمنطقة وهران بالمغرب الاوسط ( الجزائر ) وأقام الصفرية من الخوارج أيضا دولة المدراريين باقليم سجلماسة بالمغرب الاقصى مدة تزيد على قرنين ابتداء من منتصف القرن الثمانى تقريبا . وبعد ان قتل العباسيون اماما ملويين محمد النفس الزكية فر أحد اخوته الى أقصى المغرب ليقدّر مكانته أهله كسليل بيت النبوة وتقوم دولة الادارسة فى فاس منذ عام ١٧٢ هـ . ويعرف المغاربة من المولى ادريس مذهب التشيع الزيدى المعتدل . بل ومذهب المعتزلة (٢) . ومن المغرب قامت أكبر دولة شيعية فى تاريخ الاسلام . واعنى بها دولة العبيديين أو الفاطميين التى اجتاحت المغرب ثم استقرت فى مصر وبسطت نفوذها على أرجاء كثيرة من شرق العالم الاسلامى .

---

(١) أول حكام دولة الموحدين هو عبد المؤمن بن على تلميذ المهدى بن تومرت المخلص لارائه ومبساته .

(٢) كان عبد الله والد المولى ادريس يعد من رجال الطبقة الثالثة من المعتزلة وكانت قبيلة اوربه من اهم القبائل التى ساندت الادريس معتزلة .

على أن ذلك كله لا ينقضى قيام دول تدين بمذهب أهل السنة وبالإلواء للخليفة العباسى فى بغداد كالأغلبية .

وبالرغم من الاختلاف المذهبى بين تلك الدول فقد بقى المغرب فى معظم تاريخه يتبع فى الفقه مذهب الامام مالك (٢) .

أريد أن أخلص من ذلك الى ما ياتى :

١ - فى الكلام : بينما غلب على الفرق الكلامية فى الشرق الجدل النظرى مما أدى الى تطاحن المتكلمين فانه غلب ربط النظر بالعمل أو بالاحرى الدين بالسياسة مما أدى الى صراع دول ، كان فى الشرق متكلمون وكان فى المغرب دعاة مهدوا وهياوا الاذهان بل وأقاموا الدول ، وعلى رأس هؤلاء ابن تومرت .

٢ - فى الفقه : ارتبطت المذاهب الفقهية فى الشرق بالاتجاهات الكلامية فالمعتزلة ثم الماتريدية احناف والاشاعرة رشافعية ومنهم المالكية واتباع الامام ابن حنبل فى الفقه مشايعون له فى الكلام . والشيعية الامامية جعفرية بينما الزيدية مشايعون للامام زيد فقها وكلاما . أما فى المغرب فقد عجزت المذاهب الكلامية بل الدول السياسية المخالفة عن أن تنال من المذهب المالكى . وباءت بالفشل محاولات أعتى هذه الدول واعى بها العبيدية أو الفاطمية أن تستبدل بالفقه المالكى فقها شيعيا ، وظلت المالكية مذهب المغاربة الفقهي باجماع ليس له نظير لاي مذهب

(٢) ربما كان مذهب الاوزاعى فقيه الامويين فى الشام اول المذاهب الفقهية فى المغرب والاندلس . ولكن تبعية المذهب الدينى للنظام السياسى القائم وان اغري صاحبه مؤازرة الدولة ورعايتها له فانها غالبا ما تؤدى بالمذهب ومن ثم انتهى مذهب الاوزاعى فى الفقه سواء فى الشرق أو فى الغرب . وكان فضل انتشار مذهب الامام مالك الى الفقيه عبد السلام سحنون الذى ظلت رئاسة العلم فى اهل بيته من بعده على مدى مائة وثلاثين عاما ، وتفقه اهل المغرب على مدونه : مدونة سحنون فى شرح مذهب الامام مالك . ثم على رسالة أبى زيد القيروانى ( ت ٢٨٦ هـ ) الملقب لذي المغاربة بمالك الصغير - وهى تتعلق فى بعض اجزائها باصول الاعتقاد فيها تنزيه وتاويل لبعض الصفات الخبرية ولكنه يخالف المعتزلة فى الكلام والرؤية ، فالح متكلم بكلام قديم مرئى يوم القيامة عن المؤمنين . كما يخالفهم فى الشفاعة لاهل الكبائر وفى الايمان بالقضاء خيره وشره . وفى عذاب القبر . وفى الرسالة نهى =

= عن الخوض فى الكلام ويرجع الدكتور يحيى هويدى انتشار مذهب مالك واستقراره بالمغرب لا الى نفور المغاربة من الراى - ومذهب مالك يناي عن الجدل الكلامى - وانما نقلا عن الشلاوي فى كتابه الاستفتاء . ان حجاج المغرب والاندلس قدموا على الامام مالك فى المدينة فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل فامتدحوا زعمه وجهاده فاثنى عليه مالك قائلا : ليت الله زين حرمنا بمثله . فنقم عليه العباسيون فلما بلغت مقالته صاحب الاندلس عبد الرحمن الداخل سر بها وجمع الناس على مذهبه . ومن الاندلس انتشر المذهب بالمغرب .



لدى المشاركة . كأن المغاربة أرادوا ان يناووا بالعبادات على الخصوص من تقلب الدول وصروف الايام ، وكيف يكون الامر لو تغير المذهب الفقهي بتغلب الدول وبعضها لم تستقم لها الحياة أو تستقر لها الامور باكثر من ربع قرن .

فى ضوء ذلك يمكن أن يفهم ما سيرد بيانه من اخفاق مهدي الموحدين بعد حملته على فقهاء المرابطين من الملكية أن يعدل من المذهب فضلا عن أن ينال منه .

## - ٢ -

أصحاب الدعوات هم الذين أقاموا الدول فى المغرب كما سبقت الإشارة . من هذه الدول دولة المرابطين (١) (٤٦٢ - ٥٤ هـ .) يرجع الفضل فى قيامها الى الفقيه المالكي عبد الله بن ياسين الجزولى لتحقيق هدفين : الاول غرس الدين الصحيح فى نفوس البربر وتحررهم من أصحاب البدع الذين استغلوا فى البربر جهلهم بالمعربية ومن ثم تعذر فهمهم للاسلام أو قراءتهم للقرآن فأنحرفوا بهم عن الدين من أمثال صالح بن مطرف ، والثانى الجهاد : والجهاد هو السمة السائدة لسياسة كل الامراء المسلمين المغاربة كالمرابطين والموحدين وبنى مرين ، ويقصد به الفتح الاسلامى فى المناطق الوثنية فى أواسط وغرب افريقية من جهة وجهاد المسيحيين الذين باتوا يهددون الامارات الاسلامية فى الاندلس من جهة أخرى، والهدفان متلازمان، والسبيل اليهما الرباط ، فيه نشأت الدعوات ومنه قامت الدول ، سمتان اذن بارزتان فى الفكر المغربى : الملكية عصبه الاول فى الفقه والرباط عصبه الثانى فى الدعوات والحركات .

ولقد سعت دولة المرابطين الى تحقيق الهدفين ، فنشرت الاسلام فى مناطق من افريقية وحررت البربر من المتحرفين (١) ثم كان انتصارها الساحق على

---

(١) المرابطون لفظ مشتق من الرباط أو المراقبة . والرباط هو المكان المخصص لاقامة الحرس أو الجند ، والمراقبة تعنى المحافظة أو ملازمة الثغور لحماية البلاد وغزو الاعداء ، قال تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا » (١٠٠) ، (ال عمران : ٢٠٠) اي ترصدوا للغزو فى الثغور ، وقال تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » (الانتقال : ٦٠) أى الخيل المربوطة والمعدة للغزو فى سبيل الله ، وقد نشأ الرباط على السواحل لصد غارات النورمانديين ، والرباط مركز دينى كذلك منها نشأت بالمغرب طرق صوفية ، ولكن صوفية محاربون : رهبان الليل وفرسان النهار . من هذه المراكز العسكرية الدينية انطلق المرابطون ، والقبائل التى اقامت دولة المرابطين كانوا ملثمين يلبسون المقتدرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازي الصوف يتلثمون بها ويسترون افواههم اتقاء البرد ورمال الصحراء ومازالت قبيلة الطوارق ملثمين .

(١) وفى الحرب مع برغواطية استشهد الداعية عبد الله بن ياسين عام ٤٥١ هـ .

المسيحيين في الاندلس في موقعه الزلاقة ( ٤٧٦ هـ ) . على يد يوسف ابن تاشفين .

ومع هذه المحاسن التي تذكر للمرابطين فقد كانت للحركة مثالب أثارت عليها محمد بن تومرت الى ان قضى عليها ، واذا صرفنا النظر عن ان جهد المرابطين في تعليم البربر اللغة العربية كان منقوصا ومن ثم ظل هناك حجاب يحول بينهم وبين الفهم الصحيح للدين ، واذا صرفنا النظر ايضا عن انغماس الحكام المتأخرين منهم في الترف والملاذات بعد دخولهم الاندلس ، فان الامر يعود بعد ذلك الى سوء تصرف الفقهاء الذين احسن امراء المرابطين الظن بهم حتى لم يكونوا يقطعون امرا دون مشورتهم ، بل قضى على بن يوسف بن تاشفين على قضائته الا يبتوا في قضية صغرت ام كبرت الا بمحضر اربعة من الفقهاء ، يقول المراكشي : فبلغ الفقهاء في ايامه مبلغا عظيما لم يبلغوا مثله في الصدر الاول من فتح الاندلس ، ولم يزل الفقهاء على ذلك وامور المسلمين راجعة اليهم ، واحكامهم — صغيرها وكبيرها — موقوفة عليهم طول مدته ، فعظم امر الفقهاء ، وانصرفت وجوه الناس اليهم فكثرت لذلك اموالهم واتسعت مكاسبهم (١) .

وبصرف النظر عن اقبال الدنيا عليهم او اقبالهم على الدنيا فانهم بصدد الدين قد تردوا الى ما كانت القاضية :

١ — اغفالههم القرآن والحديث : شغل فقهاء المرابطين بالفروع عن الاصول . ولم يكونوا في ذلك على علم بشيء من علوم الدين سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية ، يقول المراكشي : ولم يكن يقرب من امر المسلمين ويحظى عنده الا من علم الفروع ، فنفتت ( انتشرت ) في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يكن أحد من مشاهير اهل ذلك الزمان يعتنى بهما كل الاعتناء (٢) .

وكان من اثر هجرهم تفسير القرآن ودراسة الحديث وما يتصل به من مصادر ان جهلوا علم اصول الفقه الذي بمقتضاه تستنبط احكام — بموجب اصل الاجتهاد او القياس — تلائم القضايا التي تعرض لهم ، مما ادى الى شيوع التقليد دون الاجتهاد وربما الى الخطأ في الفتيا حتى وصفهم ابن تومرت بقوله : فقهاء جهال اذا سئلوا افتوا بغير علم فضلوا واضلوا .

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص المغرب . ص ١٢٣ وقد وصفهم احد الشعراء بقوله :

فملكتموا الدنيا بمذهب مالك وقسّمتموا الاموال بابن القاسم

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

٢ — نبذهم اصول الدين وعلم الكلام حتى تردوا في التجسيم . وقد دان الفقهاء أيضا بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علم الكلام ، وقرروا تقبيح علم الكلام وكراهية السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وانه بدعة في الدين ، وربما ادى اكثره الى الاختلال في العقائد ، حتى استحکم في نفوس حكام المرابطين بغض علم الكلام واهله ، فكان يكتب عنه في كل وقت الى البلاد بالتشدد في نبذ الخوض في شيء منه ، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه (١) .

وكان النفور من علم الكلام مقرونا بالابتعاد عن الرأي والتأويل مدعين انهم مقتدون بالسلف الصالح وبالإمام مالك في قبول النصوص على علاتها واطرار المتشابهات كما جاءت ملتزمين بالنص الحرفي أو التفسير الظاهري للإيات الخبرية مما أفضى بهم الى التجسيم والتشبيه ، فلحققتهم صفة حثوية الفروع ، وكان ذلك من أشد ما أخذ عليهم ابن تومرت حتى زمامهم بالكفر على التجسيم وأوجب على المسلمين حريهم وقتالهم .

٣ — تعقيدهم صفائر الامور : وماذا يتوقع ممن اغفل القرآن ونبذ الحديث وهجر الاصول مكتفيا بالفروع ، وكيف يستقيم الفرع بدون الاصل ؟ لقد تستر الفقهاء وراء مناقشات لفظية ومباحكات عقيمة ، ولم يكن تعقيد مسائل الدين عن جهل بالاصول فحسب ، بل لتظل الحاجة اليهم والى فتاويهم قائمة ، لقد جعلوا من الفقه علما من علوم الدنيا لا الآخرة اذ خصصوه للتفريعات العقيمة والفتاوى الغريبة قاصدين من ذلك على حد تعبير الغزالي نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة .

وليس ادل على جمود فقهاء المرابطين من موقنين :

الاول : ايعازهم الى أمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين بحرق كتب الغزالي وتوعد من وجد بحوزته شيء منها بالقتل ومصادرة الاموال ، كأنهم شعروا بأنهم المقصودون حين اشار الغزالي الى ان علم الفقه قد نقل الى معان مذمومة وانه أصبح من علوم الدنيا لا الآخرة على ايدى بعض الفقهاء أو خصص لمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها ، وحفظ المقالات المتعلقة بها ، فمن كان أشد تعمقا فيها وأكثر اشتغالا بها يقال هو الافقه ، وأصبح اسم الفقه يطلق على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهل بالتفسير والاخبار (٢) ، والواقع أن هؤلاء الفقهاء كانوا بحق نقلة اخبار وحملة أسفار لا ينقّهون .

(١) استاء معظم أهل السنة وعلى رأسهم الغزالي من علم الكلام فحمل على المتكلمين

ولكن هذا ما اخص اليه حال علماء نبذوا الكلام : التجسيم والحشو .

(٢) الغزالي : الاحياء . ج ١ باب العلم . ص ٢٨ .

**الثاني -** افتضاح أمرهم حين دعاهم الأمير لمناظرة ابن تومرت في الدين :  
وقد اتفقت المصادر كلها على ذلك وأرجعوا افحامه لهم وتفوقه عليهم الى أنهم  
خلو من جميع العلوم النظرية سوى علم الفروع، ولم يجدوا سترا لعجزهم الا أن  
يحرصوا عليه الأمير : هذا رجل خارجي احمق صاحب جدل ولسان، يضل جهال  
الناس . ولئن بقي بالمدينة ليفسدن عقائد أهلها وليضلن جهال الناس (١) .

**٤ -** وتغاضيه عن كبائر الافعال وتهاونهم في النهي عن حلائل المنكرات :

**أ - الموابضون :** رجال ملثمون ونساء سافرات ! ! وان كان ذلك من  
العوائد القبلية الا أن ابن تومرت لم يجد في ذلك الا منكرا تغاضى عنه فقهاء  
الموابضين . يتشبه رجالهم بالنساء في تغطية الوجوه بالثلثم والتنقيب ويتشبه  
نساؤهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا ثلثم ولاتنقيب . لعنوا وفقا للحديث :  
« لعن المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهون من الرجال بالنساء » فشملتهم  
اللعنة جميعا رجالا ونساء . تسير نساؤهم كاسيات عاريات مائلات ( عن الحق )  
ميميلات ( أي يثرن الفتنة والميل اليهن ) سافرات الوجوه شعورهن كاسنمة  
البخت (٢) يغدون في سخط ويردحون في لعنة (٣) .

**ب - الخمير :** تشير المصادر التي تروى سيرة ابن تومرت الى انه في  
طريق عودته من الشرق سواء على السفينة أو حين وطأت قدماه أرض تونس

(١) يروى ابن أبي زرع فاق كتابه الانيس المطرب أن ابن تومرت دخل مراکش فكان يمشى  
في الاسواق بريق الخمر ويكسر آلات المطرب فاتصل خبره بالامير على بن يوسف بن ناشفين  
فامر باحضاره فلما سأل عن أمره اجاب انما انا رجل =  
= فقير طالب الآخرة امر بالمعروف وانهى عن المنكر وانت اولى بذلك اذ وجب عليك  
البحر عن المنكر . . . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون . . فلما سمع  
احياء السنة وامانة البدعة وقد ظهر بملك المنكرات وانت مسئول عن ذلك اذ عاب الله امة تركت  
الامير ذلك هابه وامر باستدعاء الفقهاء لمناظرته واختاره فحضر فقهاء مراکش واشياخ لمثونه  
فلما اكتمل الجميع قال لهم الامير : انما بعثت لكم لتختبروا أمره . . فان كان عالما اتبعناه  
وان كان جاهلا ادبناه . . . ولم يكن لهم معرفة بالاصول والجدل . ويشار عادة الى ابن تومرت  
قد سألهم عن مصادر العلم فاجابوا : الكتاب والسنة والاجماع فقال انما اسالكم عن طرق العلم  
هل تنحصر ام لا فان انحصرت فقيم تنحصر ؟ حتى اذا عجزوا اجاب . تنحصر طرق العلم  
ثلاثة : الحس والعقل والسمع . والحس على ثلاثة اقسام : متصل ومنفصل وما يجسده الانسان  
في نفسه . والعقل على ثلاثة اقسام : واجب وجائز ومستحيل . والسمع على ثلاثة اقسام :  
الكتاب والسنة والاجماع فلما اخذتهم فضيحة العجز قالوا للامير : خارجي احمق صاحب  
جدل ولسان . . .

(٢) أي يجمعن شعورهن فوق رؤسهن حتى تبدو كاسنمة الابل .

(٣) ابن تومرت وجمع عبد الزمن بن علي : أعز ما يطلب . ص ٢٥٧ .



حتى وصل الى مراكش انكر على الناس تعاطي الخمر وانه كان يسير في الاسواق في تونس وبجابه ومراكش يهاجم الخمارات ويريق الخمر ويكسر اوانيهما مما يدل على انتشارها ، هذا وقد تهاون حكام المرابطين وفقهاؤهم في شأن تحريمها ، وقد افرد ابن تومرت بابا كاملا في كتابه ١٠٠ اعز ما يطلب ١٠٠ في تحريم الخمر ، ذاكرا آيات تحريمها والاحاديث النبوية في لعن شاربها وساقبها وبائعها وجبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه ، وأن من شربها فقد نزع منه الايمان ، وان من مات سكيما فقد مات كافرا ، وفي وجوب اراققتها وكسر اوانيهما .

ج - الفسق : ومنكرات اخرى تصدى لها ابن تومرت ، فحين دخل فاس خرج على رأس سبعة من طلبته يحملون المقارع وقد امرهم بتكسير ما كان في الحوانيت المليئة بالدفوف والمزامير والعيدان ( جمع عود ) والاربية ( جمع ريابة ) والقيثارات وجميع أدوات اللهو ، وان كان ذلك مما يمكن ان يعد من مظاهر الترف في طور المتحضر وفقا لنظرية ابن خلدون فان هناك من المنكرات التي تبلغ حد الفسق والفواحش ما لا سبيل الى تبرير سكوت الفقهاء عنه .

لا عجب ان اسرع الفناء الى دولة المرابطين بعد ان قامت على الجهاد فلم تعمّر قرنا واحدا ، وان تكون نهايتها على يد من لم ير فيهم غير الكفر والفسوق والعصيان ، وأن تجب حريهم باوجب من حرب الروم والمجوس على حد تعبيره ، « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » ( المائدة : ٧٩ ) .

ابن تومرت - حياقه واسفاره :

محمد بن عبد الله بن تومرت من قبيلة مرغه إحدى قبائل المصامدة القاطنة

(١) وثائق موحدية ص ٦٤ نقلا عن د . سعد زغلول عبد الحميد : محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والاندلس ص ١٧ .

(٢) يبشير كتاب القرنين الخامس والسادس الى عادات غربية في بعض المناطق الجنوبية من المغرب الأقصى ، من ذلك عادة المواربة تفخر بها نساؤهم اذ يسمح لشباب الناحية ان يواربوا المرأة اذا دخل بها زوجها بأن يحتملوها ويمسكوها عن زوجها مدة تطول أو تقصر على قدر جمالها ، أو الرغبة في الرجل الجميل أو الشجاع السدي يسره ان يأخذوا منه نسلا بينما لا يتركون أصحاب العاهات مستقروا في بلدهم خشية افساد النسل ( البسكري : المغرب في ذكر الحرقية والمغرب ص ١٢٤ نقلا عن د . سعد زغلول : ابن تومرت ص ١٢ .

ويشير ابن خلكان الى انه حين انتهى المهدي الى بلده المهدي رأى اولاد اهل الجبل شقرا زرقا والوان اباؤهم البسمرة والكحل فسألهم عن سبب ذلك فلم يجيبوه فالزمهم الاجابة فادعوا ان ممالك الامير يحيى بن تميم بن المعز بن باديس يصعدون اليهم لجمع الخراج ويكرهونهم على الخروج من منازلهم ويختلون بنسبائهم فيأتي الاولاد على هذه الصفة ( ابن خلكان : وفيات الاعيان نقلا عن كتاب اعز ما يطلب ص ٢٢ .

بجبال اطلس من اقليم السوس ولذلك عرف بالفقيه السوسي ، وهو من البربر ولكنه نسب نفسه بعد أن اشتهر أمره الى العلويين من بني الحسن بن علي ، فكانه من سلالة الادارسة ملوك فاس (١) ، والده عبد الله وقيل عمر وعرف باسم امغار بمعنى الشيخ أو الزعيم ، وأظهر ابن تومرت منذ صغره ميلا الى العلم وملازمة للمساجد حتى سمي (أسافو) أي المشعل أو السراج لكثرة ما كان يسرج القناديل في المساجد للقراءة والصلاة .

دفعته الرغبة الى مزيد من العلم الى السفر الى الاندلس ، وفيها تأثر بأراء ابن حزم في الفقه دون الكلام (٢) ، ثم رحل الى الشرق في أول القرن السادس الهجري ( ٥٠١ هـ ) مارا بالاسكندرية ومكة وبغداد حيث درس أصول الفقه وأصول الدين والحديث على مشاهير العلماء من أمثال أبي بكر الشاشي وعلي بن المبارك بن عبد الجبار ، وتذكر الروايات الموحدية أنه التقى بحجة الاسلام أبي حامد الغزالي وأنه درس عليه ، وإن عالم الحقيقة قد دعا على المرابطين الذين مزقوا كتبه بتفريق ملكهم وأنه ألح الى قيام دولة المغرب على يديه (٣) ، والرواية غير صحيحة لأن الغزالي كان آنذاك في أزمته الروحية التي أخفى فيها عن بغداد . ولكن الصحيح أن ابن تومرت قد تأثر بتعاليم الغزالي في الكلام على الخصوص متبينا كثيرا من آراء الاشاعرة مستحسنا طريقتهم في الانتصار للمعقائد الدينية بالحجج العقلية وفي تأويل التشابهات وأنه برحلته هذه قد استكمل مرحلة طلب العلم (٤) .

ومع رحلة العودة تبدأ المرحلة الثانية من حياته : مرحلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : ففي الاسكندرية اندفع في تنفيذ أوامر الله بصدد المنكرات فآثار عليه العامة والغوغاء . واعترضوه وهو في طريقه الى مجلس شيخ الاسكندرية أبي بكر الطرطوشي حتى انقطع عن حضور دروسه . ثم كان أن نفاه عن البلاد متولى الاسكندرية . فركب البحر فانكر على زكاب السفينة المنكرات

(١) اختلف المؤرخون في صحة نسبة الى النبي .

(٢) ابن حزم امام الظاهرية في الاصول حيث الوقوف عند ظاهر النص ولا يختلف فقهاء المرابطين معه في ذلك ، ولكنه في الفروع لا يرى ضرورة التقييد بمذهب من المذاهب الاربعة ؛ اما المعول ككتاب الله وسنة الرسول وما كان عليه الصحابة . وقد صاف ذلك رضي في نفس الشاب على فقهاء المالكية .

(٣) يقول ابن أبي زرع صاحب الاميس المطروب أنه لازم الغزالي ثلاث سنين وكان الاخير قد في محالسه لا بد لهذا البربري من دولة ، وتقل اصحابه الخير اليه . فعزم على الترحيل الى المغرب .

(٤) يصفه بن خلدون بأنه عائد من المشرق بحرا متدفقا من العلم وشهابا وريحا من الدين .

وأراق الخمر وأمرهم بالصلاة وقراءة القرآن (١) ، ومن تونس حتى المغرب الأقصى وأصل دعوته الإصلاحية دون كلل أو ما وطأت قدماه أرض تونس حتى سار في الأسواق يحطم آلات اللهو ويهاجم محلات الخمر ويتعرض للنساء السافرات في الطرقات ويعلم الطلبة ويجادل السلطات من مدينة إلى أخرى عبر قسنطينة وبجاية وملاية وتلمسان وفاس ومكناسة ومراكش وأغمت حتى بلدة تنمسل . كان لا يروم إلا تحقيق ما انتواه : امامة المنكر وإحياء العلم وإخماد البدع (٢) . كان يعلم الطلبة في المساجد ويشيد ما تهدم منها ويتشدد على فقهاء المرابطين أن تهاونوا في إقامة الحدود وينظرهم في العلم والاعتقاد ويقهملهم أن لقي قوما فارغين عن علم خلا علم القروع (٣) ، ويمنع بالعنف شرب الخمر يريقها ويكسر أوانيها كما يكسر آلات الطرب ويحول بين النساء وبين الاختلاط في الأسواق وفي الأفراح ، وفي كل مدينة يدخلها لا يخرج منها إلا والناس قد انقسموا بأرائه فريقين : هذا من شيعته وهذا من عدوه ، وانتهى بي المطاف في رحلة تزيد على الخمسة آلاف كيلو مترا إلى مسقط رأسه بين أهله وعشيرته وقد تبعه بعض أتباعه ومريديه وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي الزناتي مؤسس دولة الموحدين .

وفي عام ٥١٥ هـ تقريبا تبدأ المرحلة الثانية من حياة ابن تومرت بين عشيرته : مرحلة الدعوة الدينية والسياسية، أما الجانب الديني فيتمثل في تعليمه البربر أصول دينهم وهو أول من استحدث في الإسلام الأذان وخطبة الجمعة بلغة غير العربية ساعيا إلى أن يعقل الناس ما يسمعون معلما إياهم العربية اللازمة لصلاتهم ( ما لاتصح الصلاة إلا به كالفاتحة وسورة ) فأرضا عليهم التفقه في الدين ( فاجتهدوا في تعليم ما يلزمكم من فرائضكم واشتغلوا بتعليم التوحيد فانه أساس دينكم حتى تنفوا عن الباري التشبيه التشريك والنقائص والافات والحدود والجهات ٠٠٠ ) (٢) داعيا إلى مبايعته بالامامة مطلقا على أتباعه اسم الموحدين مدعيا أنه المهدي وملزما أتباعه بطاعته متهمًا من شك في امامته أو مهديته بالكفر متوعدا من ناواه بالقتل أن ( أمر المهدي حتم من

(١) فكان أن لقاء أهل السفينة في البحر فأقام أكثر من نصف يوم يجري في ماء السفينة فلما راوا ذلك من أمره انتشلوه وأكرموه ( المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ) .

(٢) عبد الواحد المراكشي المعجب ٠٠٠ ص ١١٧ (٢) المرجع السابق ص ١١٩ .

(٣) وثائق موحدية ص ٥ نقلا عن د . سعد زغلول مقالة محمد بن تومرت ص ٢٢ نشر جامعة بيروت العربية .

خالفه يقتل لا دفع في هذا لدافع ولا حيلة فيه لزائغ ( مضيف على شسخصه  
العصمة (١) .

ويشير المؤرخون الى انه أخذ فكرة المهديّة عن الشيعة (٢) ، والرأى عندي  
أن تصورات الامامة والمهديّة والعصمة لم تكن لديه عن عقيدة — كما هو حال  
الشيعة — وانما لدواع سياسية .

أما الجانب السياسي فيتمثل في ندبه اتباعه لجهاد المرابطين رافيا اياهم  
بالكفر والتجسيم ، وهو في سبيل ذلك أقام تنظيمًا دقيقًا اقتدى فيه بتنظيم الدعوة  
لِلرسول في المدينة مقتفيا أثره فقسم أتباعه الى مهاجرين صحبوه في رحلته من  
تونس الى مراكش والى أنصار من أهل عشيرته (قبيلة هرغة ) وصنفهم طبقات  
منهم العشرة وهم المهاجرون الاولون الذين أسرعوا الى دعوته ، ومنهم الخمسون  
المؤمنون ممن ناصروه ، ثم تأسى بالرسول في المؤاخاة بين اتباع لا تجمعهم قبيلة  
واحدة ، وفي اعتكافه في المغارات للعبادة والتزكية الروحية .

بذلك أحكم ولاء الناس له ثم دعاهم الى قتال المارقين عن الدين ، المجسمة  
الكافرين ، ويعنى بهم المرابطين .

وهو وان كان قد مات قبل قيام دولة الا أن دعوته كانت قد انتشرت كما انه  
كان قد أحكم تنظيمه الذي تابعه من بعده عبد المؤمن بن علي . فلم تنقض على  
وفاته أكثر من سبعة عشر عاما حتى كانت جيوش ابن تومرت قد دخلت مراكش  
عاصمة المرابطين لتقوم على أنقاضها دولة الموحدين .

بهذه الروح التي بثها ابن تومرت (٢) استقر الاسلام في نفوس البربر

---

(١) ذاكرا في ذلك أحاديث منسوبة الى النبي في امر الامام وانه لابد منه في كل زمان  
وفي امر المهدي وانه يظهر ببلاد المغرب ! ( لاتزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم  
من خذلهم حتى يأتي أمر الله ، وقد أعلن مهاديته في رمضان عام ٥١٥ . راجع الانيس المطرب  
وقد قوى اعتقاد اتباعه عصمته ان الله قد عصمه من الاخطار في رحلته حين القى به أصحاب  
السفينة في الماء لنهييه عن المنكر وفي تونس وفي تلمسان وفي فاس وفي مراكش حيث تعرض  
للموت أو القتل أو الاغتيال عدة مرات حسب رواية تلميذه ومؤرخه ابن بكر الصنهاجي المعروف  
بالبيسدي .

(٢) يقول المراكشي : وكان يبطن شيئا من التشيع غير انه لم يظهر منه الى العامة  
شيء ( السبب ص ١٢١ .

(٣) ولكنها آفة الترف مرة اخرى اذ انهزم الموحدون بعد اقل من خمسة عشر عاما فقط  
من الاسبان في موقعة حصن العقاب عام ٦٠٩ هـ / ١٢١٣ م .



فتحرروا من البدع ومن المعتقدات المارقة لينطلقوا بعد ذلك في الاندلس يصلون ويجولون وينزلون الهزائم بقشتالة وليون وأرجون والبرتغال الى أن كانت موقعة الارك عام ٥٩١ هـ . حيث تم تحطيم جيوش قشتالة في عهد ثالث خلفاء الموحدين يوسف بن منصور مستعبدين ذكريات انتصارات عبد الرحمن الداخل وعبد الرحمن الناصر ليعد شبح ضياع الاندلس ( الفردوس المفقود ) عدة قرون .

وقد اختلف المؤرخون في تقييمه اختلافا كبيرا وهم في اختلافهم معذرون ومحقون ، يصفه ابن خلكان بأنه كان ورعا زاهدا متقشفا . . . قصيحا شجاعا شديد الانكار على الناس فيما خالف الشرع لا يرض في أمر الله بغير اظهاره متحملا الانى من الناس بسببه ، نالت منه المكاره في كل بلد حط فيه بسبب دعوته (١) بينما يصفه صاحب الانيس المطرب بعد ان يقول عنه انه كان سفاكا للدماء غير متورع فيها ولا متوقف عنها يهون سفك دم عالم من الناس لبلوغ غرضه . مهد الملك لغيره بالخدع ووجد قوما قد غلب عليهم الجهل وتمكن منهم (٢) .

بينما يصفه ابن خلدون فيقول انه لم تعرف عنه بدعة الا ما كان من وفاقه الامامية والشعبة في القول بالامام المعصوم (٣) .

والواقع انه ما كان لوجه الله يبقى وما كان لغير وجهه يفتنى ، فقد بقى من دعوة ابن تومرت التصور النقي للاسلام بين البربر الذين كادت تنحرف بهم دعاوى المارقين ، وظل المغرب على حاله الى يومنا هذا كما خلفته دعوة ابن تومرت في التوحيد والتنزيه . أما دعاوى عصمته ومهديته فقد تداعت منذ عصر الخليفة الثالث للدولة كما تهاوت محاولته لتعديل مذهب الامام مالك التي كان باعثها الخصومة اللدودة لفقهاء المالكية والمرابطين اذ عادت المالكية كما كانت منذ عهد الخليفة الثامن لدولة الموحدين .

### ارأؤه الكلامية :

أهم ما ترك ابن تومرت من مؤلفات ينشر فيها دعوته : « أعز ما يطلب » (٤)

- 
- (١) ابن خلكان : وفيات الاعيان نقلا عن مقدمة كتاب اعز ما طلب ص ٢٥ .
  - (٢) ابن ابى زرع : الانيس المطرب نقلا عن مقدمة كتاب اعز ما يطلب ص ٥٠ .
  - (٣) ابن خلدون : العبر نقلا عن مقدمة كتاب اعز ما يطلب ص ٥٩ .
  - (٤) اسم الكتاب بالكامل : اعز ما يطلب والفضل ما يكتسب وانفس ما يدخر واحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير هو اعز المطالب والفضل المكاسب وانفس الذخائر واحسن الاعمال .

و « المرشد في التوحيد » ، وقد كتبها باللغة البربرية لجمهور الموحدين لارشاد المؤمنين .

## ٧ - في وجوب العلم :

العلم واجب لان العبادة قائمة على العلم ، ومن ثم فان العلم بالتوحيد مقدم على العبادة ، ولا سبيل الى العلم الا بالعقل ، به يعلم توحيده - سبحانه - من وجه افتقار الخلق الى الخالق ووجوب وجود الخالق - سبحانه - ، واستحالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده : « افى الله شك فاطر السموات والارض » ( ابراهيم : ١٠ ) .

والعلم اصل الايمان وجميع الطاعات ، العلم نور واخداه ظلمات .  
والذين آمنوا وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه ، (الاعراف : ١٥٧)  
فالايمن قرين النور .

والجهل ظلمة ، ومن أصل الضلال ، دفع الكافرون الحق بالجهل ، بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه « ( يونس : ٩٣ ) فالجهل أصل الضلال .

والشك من أصول الضلال . قال تعالى « انا كفرنا بما أرسلتم به وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب » ( ابراهيم : ٩ ) . والشك ضد العلم « وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم » والظن كذلك ضد العلم « ما لهم به من علم الا اتباع الظن » . ( النساء : ١٥٧ ) .

ولقد اوجب الله على عباده العلم وعظم شأنه وشرف قدره ، ان العلم وضوح الحقائق هي النفس ، بينما التقليد جهل لا يقضي الى علم ، ومحال ثبوت الحق بالجهل .

يهدف ابن تومرت من هذا التمهيد الى هدفين :

١ - بيان استحالة ثبوت فرع دون أصل وادانة فقهاء المرابطين الذين ظنوا امكان الاستغناء بالفروع عن الاصول ، أو بالفقه عن الكلام ، ان العلم بالتوحيد مقدم على العبادة ، ولا سبيل الى العلم بالتوحيد الا بالعقل وذلك أيضا ما طرحوه وأغفلوه .

ب - ان لا سبيل الى العلم بوسائل خفية ، والقياس - المصدر الرابع من

مصادر التشريع — يفضى الى الظن (١) المعارض للعلم اليقيني . كذلك التقليد . وكل قد عمل به فقهاء المرابطين .

## ٢ - فى طرق العلم :

- تنحصر طرق العلم فى ثلاثة : الحس والعقل والسمع .
- فالجس على ثلاثة أقسام : متصل ومتفصل وما يجده الانسان فى نفسه .
- والعقل على ثلاثة أقسام : واجب وجائز ومستحيل .
- والسمع على ثلاثة أقسام : الكتاب والسنة والاجماع .

## ٣ - فى العلم والمعلوم :

والمعرفة علم ومعلومات . أما العلم فينقسم الى ثلاثة أقسام : العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به اليهما . والعلم بالدين على ثلاثة أقسام : العلم بالله والعلم بالرسول والعلم بما جاءت به الرسل . والعلم بالله على ثلاثة أقسام : العلم بما يجب له . والعلم بما يجوز عليه . والعلم بما يستحيل عليه . فاما العلم بما يجب له فهو على ثلاثة : الوجود والوحدانية والكمال . والذي يجوز عليه ثلاثة : ايجاد العالم واعدامه بعد وجوده واعادته بعد اعدامه . والذي يستحيل عليه ثلاثة : التشبيه والتشريك والنقائص .

فاما العلم بوجوده فينبنى على نفى التشبيه (١) ، والتشبيه على ثلاثة أنواع : التقييد بالزمان والتقييد بالمكان والتقييد بالجنس ، والاول هو التفسير والثانى هو التحيز والثالث هو التأليف .

والعلم بالوحدانية يبنى على نفى الشريك . والشريك على ثلاثة : الاتصال والانفصال والحلول (٢) والكمال يبنى على نفى النقائص وهذه ثلاثة : منها

(١) مصادر التشريع والعلم اليقيني عند ابن تومرت ثلاثة فقط : الكتاب والسنة والاجماع ( ويقصد اجماع الصحابة ) ولا اجتهاد فى مسائل الشرع لان العقل فيه تجويز وفى ذلك تشكيك فى احكام الدين . يقول ابن تومرت لما اوجب الله تبارك وتعالى علينا احكام الشريعة وجب علينا العلم بها والعلم لا يؤخذ من الظن وانما يؤخذ من الاصل المقطوع به .

(٢) هكذا قرن ابن تومرت بين وجود الله وبين نفى التشبيه ليلزم عن ذلك مرادفه التشبيه للكفر او بالاحرى تكفير المشبهة .

(٣) القول بتعدد صفات الله فانها غير ذاته يفضى الى شرك الاتصال . والقول بتعدد الالهة هو شرك الانفصال والقول بتجسد الالهية او حلول اللاهوت فى الناسوت هو شرك الحلول .

ما يمنع الاعمال ومنها ما يمنع الادراك ومنها ما يمنع الكلام ، فالموانع من الاعمال كالمعز والجهل وغير ذلك ، والموانع من الادراك كالعشى والجمم وغير ذلك من الموانع عن الكلام كالخرس والبكم وغير ذلك من الاوقات ، وفي لفظ آخر النقائص ثلاثة : ما يدل على الحدوث وما يمنع الاعمال وما يمنع الادراك .

واما العلم بالرسول فعلى ثلاثة ايضا : العلم بما يجب اثباته للرسول والعلم بما يجب تقيه عنه والعلم بما يجوز عليه ، قالذى يجب اثباته للرسول : الصدق والامانة واتباع الحق فى اقواله وافعاله ، والذى يجب تقيه عنه الكذب والخيانة واتباع الباطل فى اقواله وافعاله ، والذى يجوز عليه ما يجوز على البشر من الاتقاع والاستخفاف وفى لفظ آخر يجوز عليه السراء والضراء والمسهو الذى لا ينافى الرسالة .

واما العلم بما جاءت به الرسل فعلى ثلاثة : الوحي والتكليف والجزاء على التكليف ، والوحي على ثلاثة : الامر والنهى والخبر ، والتكليف على ثلاثة ايضا : الايمان والتقوى والورع (١) وهو الاحتياط فى الدين . والفرق بين الوحي والتكليف ان الوحي هو الامر والنهى والخبر - بما اخبر به من غيوب فى محكم الكتاب - والتكليف هو مقتضى الامر والنهى ، والجزاء على التكليف ثلاثة : الحساب والثواب والعقاب .

واما العلم بالدنيا فعلى ثلاثة اقسام : العلم بمناقضها والعلم بمنضارها والعلم باسباب المعيشة .

ويعد الحديث عن العلم يكون العلم عن العلوم ، والمعلومات على ضربين : موجود ومعدوم ، والموجود على ضربين : مطلق ومقيد : والمقيد هو المخصص والاختصاص اما ان يكون بزمان نون زمان او بجهة نون جهة او بخاصية نون خاصية ، والموجود المطلق هو الذى ليس بمقيد ولا مخصص وهو القديم الازلى : استحالت عليه القيود والخواص - لم يتقيد وجوده باختيار مختار ، ولم يتخصص بتخصص مقدر مقدر ولم يرتبط وجوده بوجودهما على الاطلاق ، ليس قبله قبل ولا بعده بعد ولا يلزمه غير ولا يكون فى حرم (١) .

والموجود المقيد هو المحدث ، والمحدث هو مفتتح الوجود الذى وجب له الحد والاتضاء ووجب له الانحصار والافتقار ووجب له العجز والقصور عن الاحاطة بنفسه وكيفية وجوده .

(١) يلاحظ التعسف فى التقسيم الذى تكلفه ابن تومرت تكلفا لا مبرر له وان كان ذلك

لا ينفى الاحكام فى عرض مذهبه .

(١) ابن تومرت : اعز ما يطلب من ١١٥ .



#### ٤ - فى وجود الله وتنزيهه :

وجود البارى يعلمه العقل بالضرورة ، والضرورة ما لا يتطرق اليه الشك ولا يمكن للمعاقل دفعه ، قال تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والارض ... » ( ابراهيم : ١٠ ) ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوما بضرورة العقل .

فبحدوث نفسه يعلم الانسان وجود خالقه لعلمه بانه موجود بعد ان لم يكن « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » ( مريم : ٩ ) . يعلم الانسان بالضرورة ان المااء الذى خلق منه كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد ان لم تكن ، فلما علم حدوثها علم انه لا بد لها من خالق خلقها . وبالفعل الواحد يعلم وجود البارى سبحانه ، وكذلك الثانى والثالث الى ما لا ينحصر ... وما وجب للفعل الواحد من الافتقار الى الفاعل وجب لجميع الافعال ، اذ كل ما علم وجوده بعد أن لم يكن وجب بالضرورة حدوثه ، يعلم حدوث الليل والنهار والناس والدواب والانعام والطيور والوحوش ... وغير ذلك .

واذا علم أن الله خالق كل شيء علم انه لا يشبه الشيء الا ما كان من جنسه ، ويستحيل أن يكون الخالق سبحانه من جنس المخلوقات اذ لو كان من جنسها لعجز كمعجزها (١) .

فاذا علم نفى الشبه بين الخالق والمخلوق علم كونه سبحانه موجودا وجودا مطلقا بلا بداية ولا نهاية ولا تحديد ولا تخصيص ولا تحيز ولا تغير ولا حدوث ولا افتقار ، اذ كل من وجدت له البداية له قبل ، وكل من له قبل له بعد ، وكل من له بعد له حد ، وكل من له حد محدث ، سبحانه هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ، الاول من غير بداية والاخر من غير نهاية والظاهر من غير تحديد والباطن من غير تخصيص ، موجود على الاطلاق من غير تشبيه ولا تكيف ، وليس له مثل يقاس عليه . « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » لا يلحقه الوهم ولا يكيفه العقل .

للعقول حد تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكيف ، وليس لها وراؤه مجال للتمس الا التجسيم والتعطيل ، عرفه العارفون بأفعاله فنقوا التكيف ككيفية الاستواء ، وحديث النزول وغير ذلك من المشابهات فى الشرع يجب الايمان بها كما جاءت مع نفى التشبيه والتكيف ، لا يتبع المتشابهات فى الشرع الا من فى قلبه زيغ . « فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه » ( ال عمران : ٧ ) خلاصة ما وردناه من نصوص ما ياتى :

(١) ابن تومرت : اعز ما اطلب ... ص ٢٢٩ - ٢٣٢ .

١ - انه لابد من العلم اليقيني بأصول الدين وسبيل ذلك هو العقل . به يعرف وجوده ووحدانيته وتنزيهه .

٢ - انه اذ وافق المعتزلة فى وجوب تنزيه الله عن صفات المخلوقين فانه خالف منهجهم فى التاويل العقلى اذ اوجب الايمان بالمتشابهات كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف (١) .

وينتقد ابن تومرت المجسمة والمعتزلة معا . اذا استند الفريقان الى اقيسة فاسدة . اما المجسمة فقد استندوا الى قياس الوجود وقياس المشاهدة ، اما المعتزلة فقد استندوا الى قياس الافعال . قالت المجسمة جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام فكذلك ما غاب عنا . يعنون بذلك البارى . سبحانه وتعالى عن قول المبطلين ، اذ البارى ليس بجسم ولا جسم ولا عرض ، واما المشبهة فقد استندوا الى قياس المشاهدة وهو قياس أصحاب الجهة . اذ قالوا جميع ما شاهدناه من الموجودات لم نشاهد شيئا منها الا فى جهة وكذلك الغائب عنا . يعنون البارى . سبحانه وتعالى عن قول المبطلين .

واما المعتزلة - ولا يشير اليهم بالاسم - فقد استخدموا قياس الافعال ، ذلك انهم قالوا رأينا مشاهدا انه كل من فعل فعلا اتصف به ، فمن اعتدى وظلم سمي بذلك جائرا وظالما ، فدل هذا على أن البارى سبحانه لا يفعل ظلما ولا جورا اذ لو فعل هذا لسمى به ، والذي قالوه باطل من وجهين ، أحدهما : أن البارى سبحانه لا يتصف أفعاله بالجور والظلم ، وانما يتصف بذلك من حجرت عليه الامور وحدث له الحدود فمن تعداها سمي بذلك جائرا وظالما ، والبارى سبحانه لا حاكم فوقه ولا امر ولا ناهى غيره ، فلو أدخل عبده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلا ، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلا ، يفعل فى ملكه ما يريد ويحكم فى خلقه ما يشاء لا رادلامره ، ولا معقب لحكمه ، والوجه الثانى : أن الذى قالوه لا يصح الا بتوقيف من الشارع ولا سبيل الى وجوده أصلا .

وظاهر ان ابن تومرت يتبنى موقف الاشاعرة تماما بصدد أفعال الله كما يتفق معهم بصدد مسائل أخرى كثيرة .

(١) يجيز ابن تومرت التاويل للمسترشد الذى يقنع بالدلالة الظاهرة للآيات الخبرية ومجال التاويل عنده محدود مقصور على التشبيه والاستعارة وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ووصف ما لا يعقل صفة من يعقل . وتسمية الشيء ما يشاركه او يقارنه او ما يخالفه وتسمية المعانى باسماء الاشخاص وذلك كله اقرب الى اللغظة من تحكم العقل ولذا فهو يشترط على من يزول الا يخل بلسان العرب . راجع اعز ما يطلب من ٦٨٢ .

## ٥ - أسماء الله :

أسماء الباري سبحانه موقوفة على أذنه ، لا نطلق عليه إلا ما ورد في كتابه على لسان نبيه ، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه ، يسمى المخلوق فقيها سخيا لعلمه وكرمه ولا يقاس الخالق سبحانه ، وليس للمخلوق أن يتحكم على خالقه فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه ، وإنما يسميه بأسمائه الحسنی ويدعوه بها « والله الأسماء الحسنی فادعوه بها » . وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون » (الاعراف : ١٨٠) (١)

## ٦ - رؤية الله :

ومما ورد في الشرع من الرؤية يجب التصديق به ، يرى من غير تشبيه ولا تكييف ، لا تدركه الابصار بمعنى النهاية والاحاطة والاتصال والانفصال لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات .

## ٧ - في القضاء والقدر :

أحاط الله بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ( الملك : ١٤ ) لم يزل ولا يزال عالما بجميع المحدثات على ما هي عليه من صفاته وتفاصيل أجناسها وترتيب أوقاتها ونهاية أعدادها قبل وجود أعيانها ، قدرها العليم في أزليته فظهرت بحكمته على وفق تقديره فجرت بتقديره على حساب لا يختل ونظام لا ينحل .

فكل ما سبق به قضاؤه وقدره واجب لا محالة ظهوره وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره ، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان ، لا تبديل في المقدور ولا تحويل في المحتوم (٢) .

ان كل ما وجد من الخلائق سبق به قضاء الباري وقدره ، الارزاق مكتوبة والاثار مكتوبة والانفاس معدودة والاجال محدودة ، لا يستأخر شيء عن أجله ولا يسبقه ، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ولا يتعدى ما قدر له ، كل ميسر لما خلق له وكل منتظر لما قدر له ، من خلق النعيم سييسر

---

(١) ليس من بين فرق المسلمين غير الفلاسفة ومن تآثر بهم من أطلق على الله أسماء لم يسم بها نفسه مثل واجب الوجود والعلّة الأولى ... الخ .

(٢) ابن تومرت : اعز ما يطلب ( مشتمل على جميع تعاليق الامام محمد بن تومرت مما أملاه ادمير المؤمنين عبد المؤمن ابن علي رحمه الله تعالى . ص ٢٣٥ .

لليسرى ومن خلق للجحيم سبيسر للعسرى . السعيد سعيد فى بطن أمه والشقى شقى فى بطن أمه . كل ذلك بقضائه وقدره لا يخرج شئ عن تقديره . لا تتحرك ذرة فما فوقها فى ظلمات الارض الا بقضائه وقدره (١) .

هذا ما ذهب اليه ابن تومرت من القول بالجبر لا نجد فيه أثرا لنظرية الاشاعرة فى الكسب . ولكن فيم التكليف اذن وكيف يكون الحساب والثواب والعقاب ؟ يقول ابن تومرت : لا يكلف الله العباد بالمشيئة ولكن بالامر ، واذ أثبت الله التكليف فلا يمكن جرده ولا دفعه ولا رفعه .

والثواب والعقاب مرتبطان بالتكليف . كما أن الوعد والوعيد بيان للناس ان الفعل يتعلق به جزاء من ثواب أو عقاب ، ولو لم يكن ذلك لتساوى الفعل والترك ( طاعة الأمر وعصيانه ) ولادى ذلك الى اهمال الشرع .

لم يوضح ابن تومرت اذ اثبت التكليف صلته بالارادة الانسانية ، وانما أثبت المشيئة النافذة لله والقضاء المسبق بالسعادة أو الشقاوة ثم حل مفهوم التكليف وصلته بكل من الوعد والوعيد من جهة ، والثواب والعقاب من جهة أخرى دون تعرض لاقتضاء التكليف ارادة حرة للانسان :

#### ٨ - فى عدم تكليف ما لا يطاق :

ومع أن مذهب ابن تومرت هو الجبر ، الامر الذى يقتضى القول بجواز تكليف ما لا يطاق - فى نطاق اطلاق مشيئة الله - فقد ذهب ابن تومرت مخالفا الاشاعرة مرة أخرى فى عدم جواز تكليف ما لا يطاق . وانما التكليف فى نطاق ما يحتمله المكلف « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ( البقرة : ٢٠٠ ) لان ما يحتمله المكلف اما ان يكون راجعا الى العقل كالجمع بين الاضداد أو خلق الاجسام مما يستحيل فعله من المخلوق . واما أن يكون راجعا الى العادة كنقل الجبال والارتقاء الى السماء والحياة بلا طعام ولا شراب مما يستحيل ان يأتى به المخلوق . أو ان يكون راجعا الى الطبع كحب البغض وبغض المحبوب وذلك كله ما لا يصح بها تكليف « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » ( الحج : ٧٨ ) .

#### ٩ - فى الفقه :

علم الاصول - كما سبقت الاشارة - مقدم على الفروع ، اذ لا بد ان

(١) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص ٢٢٦ وراجع أيضا الفرد بل ، وترجمة د . عبد الرحمن بدوي . الفرق الاسلامية فى الشمال الافريقى ص ٢٧١ وراجع تعليق لوسانى على ترجمته لكتاب « الجوهرة فى التوحيد » ص ٨ . الجزائر ١٩٠٧ .



يستند الفرع الى اصل ، ومن ثم فان علم التوحيد سابق على الفقه او علم العبادات ، يعلم توحيد الله بالعقل ، وهذا العلم هو اصل الايمان وجميع الطاعات .

ولكن اذا كانت الاصول تثبت بالعقل ، فانه ليس للعقل في الشرع مدخل او مجال ، ويوضح ابن تومرت هذا الموقف الذي يبدو متعارضاً مع موقفه من الاصول ، اذ ضرورات العقل عنده ثلاثة : واجب وجائز ومستحيل ، وليست العبادات من قبيل الواجب في العقل — وجوب البديهيات او استحالة اجتماع النقيضين — فالاحكام الشرعية ليست من جنس الاحكام العقلية ، وليست هي كذلك من جنس المستحيل — اذ لا يلزم عن طاعة الاوامر الالهية استحالة عقلية ، فلم يبق الا الجائز ، والجواز يؤدي الى التمانع — أي ان جواز صدق احدى القضيتين الممكنتين يدفع صدق الاخرى ، ولكن الاعيان متساوية عقلاً ، أي يمكن صدق أي من القضيتين دون ان تلزم عن ذلك استحالة عقلية فليس بعضها أولى بالإباحة او الحظر من بعض (١) ، والله سبحانه مالك الاشياء يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء ، فليس للعقل تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى (٢) .

على ان ابن تومرت اذ يستبعد القيلس كمصدر للتشريع مقتنيا في ذلك اثر ابن حزم مكتنيا بالقرآن والحديث واجماع الصحابة ، فانه من جهة اخرى يعارض منهج فقهاء المرابطين في التقليد وفي الاكتفاء في الفقه بدراسة الفروع دون الاصول ، انه في مقابل التقليد يسفر اغلاق باب الاجتهاد ، ذلك المنهج الذي اطلع به ائمة المذاهب الفقهية ، وفي مقابل الاكتفاء بفروع الاحكام الشرعية يرى العود الى الاصول لا سيما الحديث ، ذلك ان الاستناد الى كتب الفروع وحدها لتقرير حكم شرعي يفضي الى الخطأ او الى الظن ، اذ قد يناقض الحكم المستند الى الفرع ( اصلاً ) بينما لا يتقرر تشريع دون مبدأ او اصل .

وانما يتم تحصيل الفقه بخمس طرق :

١ — الحديث المرفوع الى النبي .

٢ — معرفة السنة

(١) يتسق موقف ابن تومرت في استبعاد العقل عن مجال الشرعيات مع موقفه من انكار الاجتهاد او القياس العقلي وقد شبه في موقفه هذا كلا من النظام وابن حزم اذ يقضي العقل بالجمع في الحكم بين المتماثلات والفرقة بين المختلفات ولكن الشرع لا يوجب ذلك : القتل العمد كبيرة اكبر من الزنا وتقتضي الاولى شاهدين والثانية اربعة — اباحة صيد البحر دون صيد البر وقت الحج .

(٢) ابن تومرت : اعز ما يطلب من ٢٠ — ٥١ وانظر ايضا من ص ١٦٢ — ١٧٢ .

٤ — معرفة نص الحديث

٤ — تمييز الصحيح من السقيم في النص .

٥ — معرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي .

وهكذا لا يختلف منهج ابن تومرت عن منهج أئمة مذاهب الفقه ولا سيما الإمام مالك . وإن كان قد أضاف التفسير المجازي .

خلاصة اتجاهات ابن تومرت في الفقه إذن ما يأتي :

١ — أن ابن تومرت يستبعد العقل عن مجال الشرع إذ لا مدخل للعقل في أحكام الله بالوجوب أو الندب أو الإباحة أو الكراهة أو الحظر ، ومن ثم فلا مجال للقياس العقلي كمصدر للتشريع .

٢ — أنه يقتفى أثر ابن حزم في إنكاره إغلاق باب الاجتهاد وتقليد مذاهب الفقه الأربعة وإنما يرى للمجتهدين — وهو منهم — حق اتباع منهجهم في استنباط الأحكام من الأصول ، ومن ثم فإنه لم يخالف الإمام مالك وإنما اتبع نفس منهجه في استخراج مذهب فقهي من الحديث بينما تابع فقهاء الفروع مذهبه . أنه جعل للقرآن والحديث أصولا استنبط منها أحكاما فقهية شأنه شأن أئمة الفقه بينما جعل فقهاء المرابطين من الفقه المالكي أصولا استنبطوا منها فروعاً — مستندين إلى القياس العقلي الذي أنكره ابن تومرت — مستغنيين عن الأصول مما ترتب عليه أن تنشأ أحكام معارضة للأصول .

وإذا كان فقهاء المرابطين قد استندوا إلى « الموطأ » بوصفه مصدرا وأصلا فقهيا فقد استند إليه ابن تومرت بوصفه مصدرا من مصادر الحديث (١) .

١٠ — في الإمامة والمهدية :

لأسباب سياسية أكثر منها عقائدية جعل ابن تومرت في الاعتقاد بالإمامة في كل زمان ومكان ركنا من أركان العقيدة . غما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه . ويشير إلى قول الله « أنى جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتى .. »

(١) الرد وترجمة د . عبد الرحمن بدوي . الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي . ص ٢٧٦ . الناشر : دار ليبيا .

ولابد أن يكون الامام معصوما من الباطل لانه لو لم يكن معصوما لكان باطلا والباطل لا يهدم الباطل والضال لا يهدم الضلال والمفسد لا يهدم الفساد . وأن يكون معصوما من الجور ، لان الجائر لا يهدم الجور . وأن يكون معصوما من البدع لان المبتدع لا يهدم البدع ، وكما لا تدفع النجاسة بالنجاسة ولا الظلمة بالظلمة وانما تدفع الاثياع بأضدادها ، ندفع الظلمة بالنور والضلال بالهدى والجور بالعدل والباطل بالحق . ولا يدفع الاختلاف الا بالاتفاق ولا يكون اتفاق الا بالرجوع الى أولى الامر ، الامام المعصوم من الباطل والظلم ، وهذا معنى قول الله : « لا ينال عهدى الظالمين » ، كذلك كانت امامة الانبياء من آدم الى نوح الى ابراهيم والانبياء من بعده الى الرسول المعصوم الى ان كانت خلافة الخلفاء الراشدين ، ثم بدت بعد ذلك أهواء ونزاع وقلوب منكرة وشح مطاع وهوى متبع ودنيا مؤثرة وسبل متفرقة ، ذهب العلماء وظهر الجهال ، ذهب الصالحون وظهر الدجالون ، ذهب اهل الحقائق وظهر اهل التبديل والتغيير والتبليس والتدليس حتى انعكست الامور وعطلت الاحكام واهملت الاعمال وماتت السنن وذهب الحق واظلمت الدنيا بالجهل والباطل والجور والظلم والهرج والفتن .

والامر كذلك الى أن يظهر المنصور المؤيد من الله القائم بالحق الناصر لدين الله القائم بالعدل في الدنيا حتى يملأها والمظهر للحقائق بعد تعطيلها ، اتى بالله في زمان أدلهمت فيه الظلمات جاء المهدي في زمن الغربة ، اختصه الله بما أودعه في قلبه من معاني الهداية فانتظمت الامور على سنن الهدى ، العلم به واجب والسمع والطاعة واجب . أمره أمر الله ورسوله وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد له انقياد الله ورسوله وموافقته موافقة الله ورسوله وبتعظيم حرمانه تعظيم حرمانات الله ورسوله ، وموافقته موافقة الله ورسوله وبتعظيم وذلك واجب اعتقاده والتدين به ورسوخه في قلب الصغير والكبير والحرر والتعبد ، انه أمر المهدي الذي هو أمر الله ، أمر المهدي حتم من خالفه يقتل ، لدفع في هذا لدافع ، وقد يثبت ذلك بثبوت نصوص الكتاب وقواطع الشرع ، غاليمان بالمهدي واجب والشك فيه كفر ، معصوم فيما دعا اليه من الحق ، فرد في زمانه ، صادق في قوله ، يقطع الجبابرة والدجاجلة ، يفتح الدنيا شرقها وغربها ليملاها عدلا كما ملئت جورا (١) .

ثم يعرج ابن تومرت بعد ذلك على طوائف الملتمين ( المرابطين ) فيتهمهم على اعتقادهم التجسيم وعلى ارتكابهم الكبائر بالكفر ، فان كان موقفه من

(١) ابن تومرت : اعز ما يطلب ، ص ٢٥٧ .

نفسه مستقى من الشيعة بصدد المهدي والامامة فان موقفه من خصومه متأثر فيه بأفكار الخوارج عن أعدائهم .

وهكذا جمع ابن تومرت في مذهبه أفكارا من مصادر مختلفة بين معتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج ، وإذا صرفنا النظر عن أفكاره السياسية في المهدي والامامة وتكفير أعدائه فان الملامح العامة لمذهبه الكلامي تبقى آخر الامر في نطاق مذهب الاشاعرة .



### الشهرستاني ( ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م ) (١)

شهرته كمؤرخ للفرق والديانات باكثر من شهرته كمتكلم . ذلك أن كتابه « الملل والنحل » ظل على مدى قرون أهم مرجع قديم عن فرق المسلمين فضلا عن الاديان الاخرى كما عرقها المسلمون انذاك ، وذلك أمر جدير أن يكون موضع دراسه ، إذ لا ينبغي أن نعرض للمتكلمين فحسب بل لمؤرخي الفرق كذلك ، خاصة اذا كان بعضهم كالشهرستاني قد شكل معلوماتنا عن هذه الفرق لنتبين ما أصابوا فيه وما جانبهم فيه الصواب .

ومنهج تصنيف كتب الملل والنحل يستند فيه الشهرستاني كغيره من كتاب الفرق الى الحديث المنسوب الى الرسول : ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة : الناجية منها واحدة والباقيون هلكى (١) . والحديث مشتبّه في صحته سنداً ومتناً . فقد طعن الامام ابن حزم في اسناده ، أما متنه فمحل اختلاف . فهناك من رواه على أن الناجية واحدة والباقيين هلكى ، ومن رواه

---

(١) ولد ببلد شهرستان بين نيسابور وخوارزم من اقليم خراسان عام ١٠٨٧/١٤٧٩ م تنقل بين مراكز العلم في فارس وما حولها دارسا للعلوم الدينية ثم مدرسا لها ثم رحل الى بغداد مدرسا بالمدرسة النظامية عام ١١١٦/٥١٠ ثم عاد الى خراسان منتقلا بين مدنها الى أن توفي بمسقط رأسه شهرستان عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ .

وأما مؤلفاته وأهمها كتاب الملل والنحل وقد نشر عدة نشرات من أهمها نشرة فتح الله ابن بدران وكتاب نهاية الاقدام في علم الكلام وقد حققه المستشرق الفرد جيوم وملحق به مسالة اثبات الجوهر الفرد ، وكتاب مصارعة الفلاسفة وقد حققته الدكتورة سهير مختار ١٩٧٦ . وله كتب اخري ورسائل في الرد على الفلاسفة منها رسالة في اعتراضات الشهرستاني على كلام ابن سينا ورسالة في العلم الالهي وهما مخطوطتان بمكتبة مجلس شوراي . ملي ب طهران . ونهايات اوامام الحكماء الالهيون . ومناظرات مع الاسماعيلية ( راجع ثبت مؤلفاته بكتاب مصارعة الفلاسفة ص ١٨ - ٢٢ ) .

(٢) الحديث المذكور بصيغ مختلفة منها : افتترقت اليهود على احدي وسبعين فرقة وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار ما عدا واحدة . وقد ذكر الشهرستاني الحديث مضافا الى اوله افتترقت المجوس على سبعين فرقة .

أنهم كلهم ناجون سوى واحدة هي الزنادقة ، والذين ذكروا أن الناجية فرقة واحدة اختلفوا في تحديدها (١) .

استند الشهرستاني الى هذا الحديث في تصنيفه لفرق المسلمين فتكلف مثل ما تكلف كل من استند في تصنيفه اليه من تشعيب الفرق ليكتمل عددها ثلاثا وسبعين دون اعتبار للمستقبل .

أضاف الشهرستاني خطأ منهجيا آخر يضيف ظلالة كثيفة من الشك حول موضوعية ما ذكره سواء ما يتعلق بمقالات الفرق أو بمعتقدات الأديان الأخرى وذلك فيما مهد به لدراسته من تبرير كانه فلسفة لادانة معتقدات جميع الأديان والمذاهب — عدا مذهبه بطبيعة الحال — اذ ردها كلها الى معصية ابليس . يقول : اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليفة شبهة ابليس ومصدرها استبداده بالرأى في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الامر ، وهكذا في بساطة استخدام العقل في موضوعات الدين الى معصية ابليس (٢) .

(١) قالوا وماهى يارسول الله قال : ( ما انا عليه واصحابى ) وهذه رواية اهل السلف او ( المتمسكون بسنتى ) وهى رواية الاشاعرة . او ( شيعة اهل بيتى ) . وهى رواية الشيعة . ( او الفرقة العدلية او اهل العدل والتوحيد ) حسب رواية المعتزلة . راجع تعليق الشيخ زاهد الكوفرى على الحديث في تقديمه لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى .

(٢) يذكر الشهرستاني ان معصية ابليس قد تشعبت منها سبع شبهات سارت في الخليفة وسرت في اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة . والشبهات السبع قد نقلها حسب قوله من التوراة وشروح الاناجيل الاربعة . . . وهكذا ينقل عن كتب غير المسلمين لبيد المسلمين ان يشير الى مناظرات وقعت بين الملائكة وابليس بعد امتناعه عن السجود وانه معترف بوحدانية الله وحكمته . الا ان سبع شبهات تساق الى حكمته وهى :

١ - خلقتى وقد علم قبل خلقى ما يصدر منى ويحصل عنى .  
٢ - لم كلغنى بمعرفته وطاعته وما الحكمة من التكليف اذا كان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية .

٣ - ولم كلغنى السجود لادم وذلك ما لا يزيد فى معرفتى وطاعتى اياه .  
٤ - ولم لعننى اذ لم اسجد لادم ولم ارتكب قبيحا الا قولى : لا اسجد الا لك .  
٥ - اذ خلقتنى وكلغنى مطلقا وخصوصا فلم اطع فلعننى وطردنى . فلم طرقتى الى آدم حتى دخلت الجنة وعزرتة يوم سوسى واو . منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم وبقي خالدا فيها .

٦ - لم سلطنى على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرونى وتوثر فيهم وسوسى . . . ولو ابقاهم على الفطرة لبقوا سامعين مطيعين .

٧ - لم امهلنى ولو املكى فى الحال لاستراح . آدم والخلق منى وما بقى شر ما فى العالم وترد الملائكة : انك غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت لنا احتكمت على الله . . . لم . . . وهكذا رد الشهرستاني البدع والضلالات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق الى السؤال بـ . . لم . . .

مذاهب المسلمين — عدا مذهبه — منتسبا الى حزب الشيطان اذ يقول : فاللعين الاول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه بالعقل لزمه ان يجرى حكم الخالق فى الخلق أو حكم الخلق فى الخالق ، والاول غلو والثانى تقصير ، ومن الشبهة الاولى ثارت مذاهب الحلولية والتناسخية والمشيبة والغلاة من الروافض . وثارت من المشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصرُوا فى وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة أفعال والمشيبة حلولية الصفات . وكل واحد منهم أعور باى عينيه شاء ! فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ، ومن قال : يوصف البارى تعالى بما وصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به البارى تعالى فقد اعتزل عن الحق .

وينسب على الخصوص مذهبي المعتزلة والخوارج الى معصية ابليس ، أما المعتزلة فحين طلبت العلة فى كل شيء وذلك فى رايه من سنخ اللعين ، وأما الخوارج فلا فرق عنده بين قولهم : لا حكم الا بالله ولا تحكم الرجال وبين قول ابليس : لا أسجد الا لك (١) .

ويصل الشهرستانى بين شبهات ابليس وبين ما أثاره المنافقون اذ لم يرضوا بما كان يأمر به النبى وينهى ، ومجادلتهم بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه ، ثم ليصل هؤلاء المنافقين بأصل أو بمنبت أو بذرة الفرق الاسلامية الضالة فلا فرق مرة أخرى بين قول ابليس : لا أسجد الا لك وبين قول ذى الخويصرة التميمى للنبى : اعدل يا محمد فانك لم تعدل . فخلاصة الضلال كله فى حكم الهوى فى مقابلة النص .

### خلاصة القول فى تقييم كتاب الملل والنحل ما يأتى :

١ — من الناحية المنهجية : أ — استنادا الى حديث افتراق الامة الى ثلاث وسبعين فرقة وما يتضمنه من ادانة عقائدية لاثنين وسبعين منها . وفى ذلك بعد عن الموضوعية فضلا عن التعسف فى تشعيب الفرق .

ب — تبرير عقائدى خطير وغريب من الاسلام اذ يصل معتقدات هذه

(١) الشهرستانى وتحقيق فتح الله بن بدران : الملل والنحل ص ١٥ - ١٦ . ومن الملاحظ ان الشهرستانى قد وقع فى خطأ جسيم اذ لم يقل ابليس لا أسجد الا لك ، وانما قال كما ذكر القرآن وقد كان ينبغى ان يلتزم الشهرستانى بنص روايته « أسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون وفرق بين القولين الاول تعبير عن التوحيد والثانى تعبير عن الكبر أول شر ظهر فى الكون .

الفرق بشبهات ابليس التي يجمعها جميعا أصل واحد هو السؤال بـ « لم » أو الاحتكام الى العقل .

٢٠ - من الناحية الموضوعية : معلومات مستقاة من كتاب الاشاعرة وخاصة البغدادي وذلك بدوره ناقل - يصدد المعتزلة - عن ابن الراوندي الذي يعدد الاشاعرة أنفسهم ملحدا .

نخلص من ذلك الى انه قد ان للباحثين والدارسين لفرق المسلمين أن يستندوا الى مصنفات ومؤلفات اتباع هذه الفرق لا ما يكتبه عنهم الخصوم ومنهم الشهرستاني . فذلك يحقق هدفين أحدهما علمي والاخر عملي ، أما العلمي فذلك ما يقتضيه البحث العلمي الموضوعي النزيه . وأما العملي فتقريب بين فرق المسلمين ، إذ أصبحت هذه الكتب تشكل عقبة في سبيل التقارب بين مذاهب المسلمين ما دامت معلومات جمهور أهل السنة عن الشيعة أو الخوارج مقصورة على مؤلفات تصل بين معتقدات هذه الفرق وبين معصية ابليس تارة أو تردها الى الديانات الاخرى تارة أخرى (١) .

أراؤه الكلامية :

١ - في ابطال التشبيه والتعطيل معا :

الباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له . وواحد في صفاته لا تشبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له . لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا هو قابل للاعراض ولا بمحل للحوادث . ولو كان الباري كما تصوره المشبهة متقدرا بقدر متصورا بصورة متناهيا بحد ونهاية مختصا بجهة متغيرا بصفة حادثة في ذاته لكان محدثا . ذلك ان التغير دليل الحدوث .

والله مستغن عن المحل والحيز جميعا ، لا حد له ولا اجتماع ولا افتراق ، ليس بداخل في العالم ولا خارج ، لان الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات ، على انه يصبح ان يقال داخل في العالم بعلمه وقدرته خارج عنه

---

(١) في كتاب الملل والنحل بالاضافة الى مذاهب المسلمين عرض لديانات غير المسلمين وهو يعد من اهم المراجع عن الاديان الاخرى من وجهة نظر اسلامية . ومع ذلك يشوبه عدم الدقة في المعلومات بل احيانا اخطا تاريخية جسيمة . وفي الكتاب كذلك عرض لآراء فلاسفة اليونان وهي معلومات مشوهة تماما . فلقد جعل من الطبيعيين الاولين مؤمنين موحدين . وأما ما ذكره عن فلاسفة الاسلام فمفتول باعترافه من كتب ابن سينا .



بكونه منزها متقدسا متعاليا ، هو الاول والاخر اذ ليس وجوده زمانيا ، هو الظاهر والباطن اذ ليس وجوده مكانيا (١) .

أما التعطيل فانه ينصرف الى وجوه شتى :

منها تعطيل الصنع عن الصانع وذلك قول الدهرية المنكرين لوجود البارئ ويرد عليهم الشهرستاني بادلته على وجود الله .

ومنها تعطيل الصانع عن الصنع وذلك قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم في الازل ، ويرد عليهم باثبات حدوث العالم وفعل الله فيه .

ومنها تعطيل البارئ عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الاسماء والاحكام وذلك مذهب الالهييين من فلاسفة .

ومنها تعطيل البارئ عن الصفات والاسماء ازلا ، وذلك مذهب الغالية من الشيعة الباطنية ، اذ قالوا ان المبدع انية ازلية وهو قبل الابداع عديم الاسم فلسنا ندرك له اسما في ذاته ، انه هو هو لا موجود ولا معدوم ، لا عالم ولا جاهل ، لا قادر ولا عاجز ، ولا مريد ولا كاره وكذلك سائر الاسماء والصفات .

ويرد عليهم الشهرستاني بأن من أثبت صانعا وذكر اسما له فان الاشتراك في الاسامي لا يوجب اشتراكا في المعاني ، وان أسماء البارئ سبحانه انما تتلقى من السمع ، وقد ورد سمع بانه سبحانه عليم قدير حي قيوم سميع بصير لطيف خبير ، وامرنا سبحانه أن ندعوه عز وجل باحسن الاسمين المتقابلين اذ قال « والله الاسماء الحسنی فادعوه بها » .

ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها ، وذلك مذهب المعتزلة ، ولا ينتقدهم الشهرستاني انتقاده سائر الفرق والمذاهب ، والواقع أنه أقرب في تصويره لذات الله وصفاته الى المعتزلة منه الى الصفاتية .

٢ - في اثبات العلم بذاته وصفاته :

يشير الشهرستاني الى الاراء المختلفة في الصلة بين الذات والصفات ، أما المعتزلة فالصفات عندهم عين الذات واما الاشاعرة فقد اثبتوا الصفات قائمة بالذات ، أما الفلاسفة فقد قالت واجب الوجود بذاته لا يتصور الا واحدا من كل وجه فلاصف ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا زجت لذات واجب

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، حققه الفرد جويوم طبعة مكتبة المثنى

الوجود بحيث يكون أحد الوجهين والاعتبارين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر بذاته (١) .

وينتقد الشهرستاني موقف الفلاسفة (٢) . ويعرض لموقف المعتزلة والاشعرية في موضوعية دون ترجيح أحدهما على الآخر . ويستند موقف الاشعرية في قولهم : الله عالم بعلم ، وان العالم لايد أن يكون ذا علم الى قياس الغائب على الشاهد الأمر الذي ينكره المعتزلة . ويعتبر الاشعرية الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهي العلة والشرط والدليل والحد .

أما العلة فانه في الشاهد كون العالم عالما معلل بالعلم ، ولايد من تلازم العلة مع المعلول . ان لو جاز وجود عالم لجاز وجود معلول دون علة . فالوصف والصفة أمران متلازمان . ومن ثبتت له هذه الصفات - العلم والقدرة والحياة - وجب وصفه بها . فان وصف بها وجب اثبات هذه الصفات له . كذلك الأمر في الإرادة والكلام . ان لما ثبتت له الإرادة والكلام كان مريدا متكلما . فلما وجب كونه مريدا متكلما وجبت له الإرادة والكلام .

ويرد المعتزلة على ذلك بان تعليل الاحكام بالعلل يلزم عنه افتقار المعلول الى العلة . وان صح ذلك في الشاهد فانه لا يصح في الغائب . ان تقسّدس سبحانه عن الاحتياج الى التعليل . او الى صفة العلم كي يكون بها عالما .

ويرد الاشاعرة اننا لا نعني بالتعليل الافتقار أو الاحتياج وانما مجرد الاقتضاء العقلي والتلازم الحقيقي .

أما الشرط فان كونه سبحانه عالما يقتضى كونه حيا ، ان الحياة شرط لكون العالم عالما . ذلك أمر مطرد في الشاهد والغائب .

ويرد المعتزلة باختلاف الشاهد عن الغائب ، ان ليست الحياة وحدها في الشاهد شرطا. لكون العالم . وانما تنضم اليها شروط أخرى كوجود البنية وهذا ما لا يجب اطراده في الغائب .

ويحاول الشهرستاني التقريب بين الموقفين مستندا الى التحليل اللغوي . فمعنى كونه عالما قيام العلم به ، ومعنى قيام العلم به اتصافه بعلمه به من غير

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) نرجى انتقاداته الى حين الحديث عن موقفه من الفلاسفة .

فرق . وانه قد اشتق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشتق اسم من الفعل فيقال فاعل فلا اقتضاء ولا ايجاب ولا علة ولا معلول (١) .

أما الحد فقد ذهب الاشاعرة الى أن حد العالم في الشاهد انه ذو علم والقادر انه قدرة والمريد انه ذو ارادة وانه يجب اطراد ذلك في الغائب .

ويرد المعتزلة بان ذا الشيء لا يكون دائما على سبيل الوصف والصفة ، اذ قد يكون على سبيل الفعل والمفعول . وقد يكون على سبيل الملك والملوك . فقد ورد في التزويل « رفيع الدرجات ذو العرش » والعرش خلقه وملكه وليس صفة قائمة بذاته (٢) :

هكذا لا نجد الشهرستاني متحاملا على المعتزلة تحامل متقدمي الاشاعرة اذ استجد خصم خطير - وهم الفلاسفة - تهوون الى جانبه خصومة المعتزلة .

## ٢ - في الإرادة :

يتشعب الكلام في الإرادة الى ثلاث مسائل احداها في كون الباري تعالى مريدا على الحقيقة ، الثانية في ان ارادته قديمة لا حادثة ، والثالثة أن الإرادة الازليه متعلقة بجميع الكائنات .

أما الاولى فالكلام فيها مع النظام والكعبي والجاحظ والنجار ، فذهب النظام والكعبي الى أن الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة ، وان ورد الشرع بذلك فالمراد بـكونه تعالى مريدا لافعاله انه خالقها ومنشئها ، وان وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمراد بذلك انه امر بها ، وان وصف بكونه مريدا في الازل فالمراد بذلك انه عالم فقط .

وذهب النجار الى أن معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره . وذهب الجاحظ الى انكار أصل الإرادة شاهدا وغائبا .

ويرد الشهرستاني عليه بانه كما يحس الانسان في نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه يحس من نفسه قصده اليه وعزمه عليه ثم قد يفعله على موجب ارادته وقد لا يفعله على موجب ارادته .

أما الرد على النظام والكعبي فقد قام الدليل على أن الاختصاص ببعض

(١) المرجع السابق ، ١٨٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩١ ولم يذكر الشهرستاني الجامع الرابع وهو الدليل .

الجائزات دون البعض في أفعال العباد دليل على الإرادة والقصد والميل .  
والدليل يطرد شاهداً وغائباً ، فإن الأحكام والاتقان لما دل على الفاعل شاهداً  
دل عليه غائباً ، والاختصاص ببعض الجائزات دون البعض من دلائل الإرادة .

أما كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فمجمع عليه . غير أن ذلك ليس  
معنى الإرادة . وإنما تعنى الإرادة اختصاص الأفعال ببعض الجائزات  
دون البعض .

وارادة الله قديمة أزلية فالبارئ مريد بإرادة قديمة لا في محل .

على أن الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة حول تعلق الإرادة . إذ يرى  
المعتزلة أن الإرادة الإلهية متعلقة بأفعاله وذلك يعنى أنه قاصد إلى خلقها على  
ما علم . وإن إرادته تتقدم على المفعول بلحظة واحدة . أما كونه مريداً لأفعال  
المكلفين فيعنى أن ما كان منها خيراً ليكون ، أما ما كان منها فلان لا يكون فلا  
يكون ، أما المباحات — وهى ليست خيراً ولا شراً — فالرب تعالى لا يريد لها  
ولا يكرهها .

ويرى الأشاعرة أن إرادة الله تتعلق بكل الكائنات . إذ الصفة القديمة  
فيمتنع النزاع ويندفع التشنيع (١) .

ومرة أخرى لا يتحامل الشهرستاني على المعتزلة . وإن قدم رأيه في ضوء  
أشعريته إذ يقول : إرادة الله ومشيتته أو رضاه ومحبته لا تتعلق بالمعاصي من  
حيث كونها معاصي كما لا تتعلق قدرته تعالى بأفعال العباد من حيث هي أكسابهم  
فيمنع النزاع ويندفع التشنيع (١) .

ويستند الشهرستاني في موقفه عن الإرادة إلى قول الإمام جعفر الصادق :  
إن الله تعالى أراد منا شيئاً وأراد بنا شيئاً ما أراد منا أظهره لنا ، وما أراد  
بنا طواه عنا . فما بالنا نشتغل بما أراد منا عما أراد منا ، ومعنى ذلك أنه  
أراد منا ما أمرنا به وأراد بنا ما علمه الله . فكأن الإرادة واحدة يختلف  
حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد ، وهى إذا تعلقت بثواب سميت رضى  
ومحبة (١) . وإذا تعلقت بعقاب سميت سخطاً وغضباً . وكذلك إذا تعلقت  
بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل أراد به ما علم ، وإذا تعلقت بالمراد على وجه  
تعلق الأمر قيل أراد منه ما أمر . وإذا تعلقت بالصنع مطلقاً قيل أراد الكائنات  
بأسرها ولم يقل أراد منها وأراد بها بل أرادها على ما هى عليه من التجرد

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩ .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى . ويريد الله أن يقرب إليكم . وقوله . مريدون لعباده الكفر .



والتخصيص بالوجود دون العدم . أما أفعال العباد فارادته لها لا على الوجه الذى ينسب الى العباد بل على الوجه الذى ينتسب الى الخلق ايجادا وتخصيصا . وقد يكون على وجه ما اراده منا أى امرنا به ديننا وشرعا واعتقادا ومذهبا . وما اراده بنا ما علم به سابقة وعاقبة وفاتحة وخاتمة . وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس أجمعين » ( السجدة : ١٢ ) أى لما لم يشأ الهداية حق القول على مقتضى العلم السابق (١) .

هكذا لا نجد الشهرستانى مقتفيا أثر متقدمى الاشاعرة فى التشنيع على المعتزلة بصدد القول بالقدرة . وانما التزم فيها موقفا معتدلا وان لم يخالف الاشعرية فى حقيقة معتقده : ان الله خالق الفعل والعبد مكتسبه .

#### ٤ - كون البارى متكلما بكلام أزلى :

ذهب الاشاعرة الى ان كلام البارى تعالى كلام واحد . وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد . ويرى الشهرستانى انه يمكن أن يضاف اليها النداء والدعاء . وكان عبد الله بن كلاب قد ذهب الى ان كلام البارى فى الازل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا الا عند وجود مخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف (٢) .

ويرى الشهرستانى امكان أن ترد الاقسام كلها الى قسمين : الخبر والامر . اذ لا يتصور الاستخبار فى حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام وانما معناه التقرير والاخبار : كقوله تعالى : « ألسنت بربكم قالوا : بلى » . فالاستخبار بذلك يرد الى الخبر . كذلك الوعد والوعيد أحدهما متعلق بثواب والاخر بعقاب . كما أمكن أن يرد النداء الى الخبر . بل يذهب الشهرستانى الى رد قسمين الى قسم واحد فيكون كلامه كله واحدا . وقد ورد التنزيل بقسميه أمرا بحيث يتضمن جميع الاقسام فى قوله تعالى « وما أمرنا الا واحدة » . وفى قوله « الا له الخلق والامر » ، فالخلق والامر يتقابلان تقابل الفعل والقول

ويرد الشهرستانى على المعتزلة بخلق القرآن بقوله : اننا لا ننكر وجود كلمات لها مفتتح ومختتم وهى آيات وسور ويسمى الكل قرآنا ، وماله مبتدا ومنتهى لا يكون أزليا ، ويسمى ما يقرأ باللسان قرآنا وما يكتب باليد مصحفا . ولكن كلامنا فى مدلول هذه الكلمات ومقروء هذه القراءة ، انها صفة أزلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة ، ان كلام الله غير ما حل فى اللسان من تحريك الشفتين

(١) المرجع السابق ص ٢٢٨ - ٢٦٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ .

واللسان والحلق ، بل هو معنى آخر وراء ذلك . انه معنى واحد أزلى وكلمات كثيرة أزلية ، اذ الكلمات مظاهر الامر . فكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروفه لا تشبه كلماتنا وحروفنا . انها حروف قدسية علوية ، اذ الكون كله قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله (١) .

#### ٥ - فى كونه تعالى سميعا بصيرا :

ذهب فريق من المعتزلة الى انه تعالى سميع بصير لذاته . كما ذهب الكعبى ومن تابعه من البغداديين الى أن معنى كونه سميعا بصيرا انه اعلم بالمسموعات والمبصرات ولا يزيد عن كونه عالما بالمعلومات ، وذهب أبو الحسن الأشعري الى انه تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالما .

ويتابع الشهرستاني الأشعري اذ اننا نجد تفرقة ضرورية بين كون الانسان سميعا وبين كونه بصيرا فلابد أن يرجع الامر الى معنى يكون بالاول سميعا وبالثانى بصيرا وهما معنيان زائدان عن كونه حيا (٢) .

#### ٦ - فى جواز رؤية البارى عقلا ووجوبها سمعا :

اثبت الأشعري رؤية الله اثبات جواز عقلا واثبات وجوب سمعا ، ولا يشترط فى الرؤية وجود البنية أو اتصال الشعاع أو توسط الهواء المشف . ويرد الأشعري الرؤية الى الوجود اذ كل موجود عنده فهو ممكن أن يرى .

يرى الشهرستاني ان مسألة الرقية يجب الايمان بها بمقتضى السمع، ويذكر الادلة السمعية التى يذكرها الاشاعرة كقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وسؤال موسى ربه الرؤية اذ لو كانت ممتنعة لما سألها نبي ، أما الادلة العقلية على السمع وأجوبة الأشعري على اعتراضات المعتزلة فان النفس لا تسكن اليها كل السكون .

لا يمكن اذن الاستناد فى رؤية الله الى العقل ، وانما الايمان بها واجب بمقتضى السمع فذلك ما يمكن أن يعتمد عليه كل الاعتماد (٣) .

(١) المرجع السابق ص ٢٨٨ - ٢١٨ .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٤١ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق . ص ٣٤٦ .

## ٧ - فى التحسين والتقبيح :

لا يجب على الله تعالى شئ من قبل العقل ، ولا يجب على العباد شئ قبل ورود الشرع :

١ - مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن شئ ولا قبحه فى حكم التكليف من الله شرعا ، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا أو قبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب من الله ثوابا أو عقابا ، فقد يحسن الشئ شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية ، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل .

ولو قدرنا انسانا قد خلق تمام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق باخلاق قوم ولا تادب باداب الابوين ولا تزيأ بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران : أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثانى أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوما عليه فلا شك أنه لا يتوقف فى الاول بينما يتوقف فى الثانى .

إن الصدق اخبار عن أمر ما هو به ، والكذب اخبار عن أمر على خلاف ما هو به ، إن من أدرك هذه الحقيقة لم يخطر بباله كون الصدق حسنا أو الكذب قبيحا ، فلا يدخل الحسن والقبح اذن فى صفاتهما الذاتية . ومن الاخبار التى هى كاذبة ما يثاب عليها مثل انكار الدلالة عليه ، فلم يدخل كون الكذب قبيحا فى حد الكذب ولا لزمه فى الوجود ، فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التى تلزم النفس وجودا أو عدما ولا يعقل بالبدئية ولا بالنظر ، لان النظرى لابد أن يرد الى الضرورى البديهى ، فلا مرد لهم - أى المعتزلة - الا الاسترواح الى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبيحا وما ينفعهم حسنا (١) \*

ولو كان الحسن والقبح ، الحلال والحرام ، الوجوب والندب ، والاباحة والحظر ، والكراهة والاسحاب ، والطهارة والنجاسة ، راجعة الى صفات نفسية للاعيان أو الافعال لما تصور أن يرد شرع بتحسين شئ وآخر بتقبيحه ، ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر باباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب ، ولما اختلفت الاحكام بالنسبة الى الاوقات تحريما وتحليلا . . . ان الحسن

(١) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

(٢) يتبنى الشهرستانى النظرية الاجتماعية فى القيم انه رد الحكم على الافعال بانها خير

أو شر الى العادات الاجتماعية .

والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام في النكاح والزنا ، وكالجواز  
والتحظر في البيع والربا .

ولو كان الحسن والقبح يردان الى العقل فما وجه الحسن في أصل  
التكليف اذا كان لا يرجع الى المكلف خير وشر . نفع وضر . زين وشين .  
حمد وذم . جمال ونكال والمكلف قادر على انسباغ النعم عليهم من غير  
سبق تكليف فقد تعارض الامران : أحدهما أن يكلفهم فيأمرهم وينهاهم حتى  
يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم . والثاني أن لا يكلفهم بأمر ونهي إذ  
لا يتزين بطاعة ولا يتشيع منهم بمعصية ولا يثيب ثوابا على فعل ولا يعاقب  
عقابا على فعل . بل ينعم دوما كما أنعم ابتداء . أليس العقل الصريح يتحير في  
هذين المتعارضين ولا يهتدي الى اختيار أحدهما حقا وقطعا (١) .

هكذا يلزم الشهرستاني المعتزلة بمقتضى مبادئهم في حسن الافعال أو قبحها  
لذاتها أن يسبغ الله النعم على العباد دوما دون تكليف فريما كان ذلك بمقتضى  
العقل أفضل وأحسن من أن يكلفهم ثم يثيبهم أو يعاقبهم بينما لا يناله من  
طاعتهم أو معصيتهم نفع ولا ضرر . اما وقد كلفهم فلا معول على حسن الافعال  
لذاتها في أصل التكليف . وانما يرد الامر كله الى الله ولا يسأل عما يفعل .

ب - لا يجب على الله شيء من قبل العقل : ولا يمكن أن تقاس أفعال الله  
على أفعال العباد . فاننا نرى كثيرا من الأفعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلاء  
البريء وإهلاك الحرث والنسل الى غير ذلك . وعليه يقاس انقضاء الفرقى  
والهلكى . فان نفس الاغراق والاهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح بينما ذلك  
منا قبيح . فان قيل في إهلاكه سر لم نطلع عليه او غرض لم نتوصل اليه فان  
فعل الإهلاك من الله والانسان واحد ، فلم حسن من فاعل وقبح من فاعل ؟

ولا يقال ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة عندنا وقوع الفعل  
على حسب العلم سواء أكان فيه مصلحة وغرض أم لم يكن ، بل لا حامل للمبدع  
الاول على ما يفعله والا كان الحامل فوقه والداعي أعلى منه ، بل فعله وصنعه  
على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من  
خارج وغرض وداع من الغير . والحكيم من فعل فعلا على مقتضى علمه ،  
والحسن والاحكام في الفعل من آثار العلم .

ج - ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع : ان صاحب الحق له  
ان يطلب وله ان لا يطلب سيما اذا كان مستغنيا عن المطالبة به وعن تحصيله



له ، وقبل الرسالة لا سبيل الى معرفة مطالبته العبد بحقه ، فانه ربما يطالب وربما يتفضل بالاسقاط فيتوقف العقل فى ذلك .

ويسير الشهرستانى الى رأى أبى اسحق الاسفرايينى على صحة كون الضدين — وجوب معرفة الله وشكره قبل ورود الشرع أو أن ذلك لا يجب — مرادا على البذل يوجب التوقف ، مثال ذلك من خاف التلف من شيئين على البذل ولم يكن له دليل يدل على أحدهما بالتعيين ، فذلك يوجب التوقف فى الأمرين (١) . ويرد المعتزلة على ذلك بأن أحد الطريقين — معرفة الله قبل ورود السمع آمن على الحقيقة بينما الثانى — عدم معرفته وشكره — مخوف اذ قد يطالبه الله بحقه والاخذ بالامن أولى .

ولكن الاسفريينى يرد على ذلك ، ويشايعه فى ذلك الشهرستانى بأن لا سبيل الى معرفة رضى الله وادته الا بالسمع ، فلا يحسن الشكر الا بالشرع .

٨ - فى ابطال الغرض والعلة فى أفعال الله تعالى ، وابطال القول بالصلاح والاصلاح واللفظ :

خلق الله العالم بما فيه لا علة حاملة له على الفعل ، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو للخلق ، اذ ليس يبعثه على الفعل باعث ، فلا غرض له فى افعاله ولا حامل ، بل علة كل شئ صنعته ولا علة لصنعه .

وقد ذهب المعتزلة الى أن ما جعل الله على الخلق فيه خير وصلاح للمكلف ، وأن درجة الثواب بعد التكليف أسنى من التفضل المجرد ، يرد الشهرستانى على ذلك بقوله : لقد عادت حكمة الله تعالى فى خلق السموات والارض بما فيها الى أن يكون التذاد المكلف بثواب يناله على عمله أكثر من التذاده بتفضل يناله من غير عمل ، انا اذا فحصنا عن الاغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال \* . وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذتى المقابلة والعطية أو الاستحقاق والتفضل ، أما كان يقدر الخالق على أن يخلق لذة فى التفضل أكثر مما يخلقها فى الاستحقاق واللذات كلها مخلوقة لله تعالى ؟ لقد تعبت عقولكم من شدة التعمق فى استخراج المعانى ! (١) . كيف يستكشف العبد وهو مخلوق مريبوب من قبول فضل الله تعالى لو قد أمكن خلقه جميعا الجنة ابتداء ؟

---

(\*) أى فى خلق السموات والارض آيات يستدل بها على وحدانيته وبذلك يتوصل الى

معرفة الله تعالى معرفة تؤدى الى عبادته فينال الانسان بذلك ثواب الابد .

(١) المرجع السابق . ص ٤٠٢ .

.....

ولقد ذهب المعتزلة الى أن الله يجب عليه مراعاة الاصلاح لعباده ، الى حد أن ذهب فريق منهم الى أن خلود أهل النار صلاح لهم فانهم لو أخرجوا منها لعادوا لمسا نهوا عنه ولصاروا الى شر اشد من الاول : ويرد على ذلك بأن الاصلاح لهم لو أماتهم الله أو سلب عقولهم وقطع عقابهم (١) .

ان الله هو مالك الملك المتصرف فى ملكه ، له التصرف مطلقا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

#### ٩ - فى اثبات النبوات :

اثبات النبوة يأتى بعد اثبات كون البارى تعالى أمرا ناهيا مكلفا ، ذلك ان من له الامر والخلق والملك له أن يتصرف فى عباده بالامر والنهى ، وله أن يختار منهم واحدا لتعريف العباد أمره ونهيه عنه اليهم ، فان من له الخلق والابداع له الاختيار والاصطفاء « وربك يخلق ما يشاء ويختار » .

ومن جهة أخرى فان الانسان محتاج الى اجتماع على نظام وصلاح ولن يتحقق الاجتماع الا بتعاون وتمايع ، ولن يتصور ذلك الا بحدود وأحكام يجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه ، وليس للانسان أن يضع من عند نفسه حدودا وأحكاما (\*) فلزم أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحيا وينزله تنزيلا على عباده .

وليس النبى موكولا الى نفسه طرفة عين ، اذ لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وتلك هى العصمة الالهية ، وعصمة النبى فضل ذاتى يميز النبى عن سائر البشر كما ان النطق فصل ذاتى يميز الانسان عن الحيوان .

ان من يؤمن بأن الله على عباده تكليفا وأمرا فقد وجب أن يؤمن بالنبوة ، والبشرية لا تنافى الرسالة خلافا لمعتقد الصابئة ، اذ النبى بطرف بشريته يشاكل الناس ويشاركهم ، وبطرف نبويته او رسالته يشاكل نوع الملائكة ويشاركهم .

ودلالة صدق النبى اقتران المعجزة بدعوى النبى وذلك عند التحدى والاستدعاء ، وتقع المعجزة استجابة لدعوى الداعى ، فان من كان مجاب الدعوة يستحيل أن يكون فى دعواه كاذبا على الله تعالى ، وقد تتصف المعجزة بالصرفه اى منع الناس عن التحدى بمثل ما تحدى به النبى من جنس المعجزة ، فلا يقدر

(٢) المرجع السابق . ص ٤٠٧ .

(\*) معظم مفكرى الاسلام لا يتصورون شرائع وضعية .

أحد على المعارضة بالدعوى فضلا عن معارضته بالخارق للعادات . هذا أبلغ في باب الإعجاز إذ يجد المتصدى للمعارضة في نفسه عجزا مع أن النفوس سليمة واللسن منطلقة والدواعى باعثة على المعارضة . حينئذ تتحير العقول وتنحصر الالسن وتتراجع الدواعى وتمحق الدعاوى (١) .

ولم تجعل المعتزلة المعجزة أهم قرينة على صدق النبي . إذ قد تظهر الحيل وخوارق العادات من الادعاء . فضلا عن أن كثيرا من الأنبياء قد خلت دعوتهم من المعجزات ومضوا يدعون الخلق إلى الإيمان من غير التفات إلى طلب الآيات . وإنما دلالة صدق النبي عندهم صدق ما يخبر به في ذاته وذلك لازم عن قولهم بحسن الأفعال في ذاتها .

وذهبوا إلى أن من حق المستمع على النبي إذا طلب الأول الاستمهال للنظر أن يمهل حتى ينظر : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه » [ التوبة : ٦ ] . أما الإشاعة وقد ذهبوا إلى أن المعجزة هي وحدها دلالة صدق النبي فإنه لا يجب على النبي بعد ظهور المعجزة على يديه أن يمهل خصمه ويرون في الاستمهال والإمهال تعطيلًا للنبوة :

الأنبياء خيرة الله في خلقه وحجة الله على عباده والوسائل إليه وأبواب رحمته وأسباب نعمته « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » . فكما اصطفاهم من الخلق قولا بالرسالة والنبوة فقد اصطفاهم عن الخلق فعلا بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق فيرقبهم مرتبة مرتبة حتى إذا بلغ أشده وكملت قوته النفسانية وتهيات لقبول الأسرار الإلهية بعث إليه ملكا وأنزل عليه كتابا .

وإذا ثبت صدق النبي وجب السمع والطاعة له . فإذا عرفنا لقوله وجها بالدليل العقلي فبصيرة وخيرة ، وإن لم نعرف له وجها فتسليم وتصديق ، ذلك أن الصادق الأمين لا بد أن يكون لكلامه محل صحيح . فإذا وجدناه فخير . والا آمنة وصدقنا بالظاهر ووكنا علم الباطن إلى الله تعالى ورسوله (١) (٢) .

**الأخرويات سمعية : من ذلك حشر الأجسام وذلك ممكن في ذاته وقد ورد**

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢٤ .

(١) المرجع السابق ص ٤٦٧ .

(٢) يشير الشهرستاني إلى كرامات الأولياء في فصل خاص من ص ٤٩٧ - ٤٩٩ مؤ.

ويقيسها على معجزات الأنبياء . والواقع أن الإشاعة قد اقحموا موضوع كرامات الأولياء على أمور العقيدة بأصول الدين وذلك منذ تصوف عدد كبير منهم كما تنبى صوفية أهل السنة المذهب الأشعري .

به الصادق فوجب التصديق بذلك من غير أن يبحث عن كينيته ؛ انه اذا كان الرب قادرا على الابتداء كان قادرا على الاعادة : « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة .. » [ يس ٧٨ ، ٧٩ ] .

واما سؤال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر الصحيح ، وهو يقتضى الصورة الجسمية حيث سؤال الملكين : من ربك وما دينك ومن نبيك ؟ .

واما الميزان فقد ورد فى الكتاب العزيز : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » ميزان توزن به الاعمال والاقوال والله اعلم بمراده .

واما الحوض فيجرى على ظاهره كالانهار التى فى الجنة ، من شرب منه شربة يوم القيامة لم يظأ بعدها ابدا (١) .

#### ١٠ — فى اثبات الجوهر الفرد :

الجسم ينتهى بالتجزئة الى حد لا يقبل الوصف بالتجزى ، ويسميه المتكلمون جوهرًا فردًا ، ذلك أن الجسم مركب من اجزاء متناهية ، وما تحصره النهايات والاطراف لا يشتمل على ما لا نهاية له ، والذى تنهاى اطرافه وافلاعه يستحيل ان يشتمل على منقسمات بلا نهاية ، ذلك ان الجسم متناه بالحس ، وما هو متناه لا يشتمل على اجزاء بالفعل غير متناهية وان امكن ان يشتمل على اجزاء بالقوة غير متناهية ، فان قيل : يجوز ان يخرج ما هو بالقوة الى الفعل ؟ فلاجابة بالنفى ومن ثم يبقى بأن تجزئة الجسم الى ما لا نهاية بالفعل محال .

ومن شبه المعارضين — وهم الفلاسفة القائلون بالهيولى والصورة — ان قالوا لو قدرنا جوهرًا بين جوهرين فانه يلاقى على ما يمينه بغير ما يلاقى على يساره . ومن ثم يثبت التجزى فى الجزء اذ يتعذر ان يلاقيه كله .

والرد على ذلك بأن الجوهرين ان تلاقيا فان احدهما يلاقى الاخر بطرف متميز ، فالطرفان جزءان فردان كما ان الوسط ايضا فرد ، فكل جسم ذو نهايتين ووسط ، اجزاء ثلاثة لا رابع لها ، ذلك ان الطرف لا ينقسم ولو انقسم ما كان طرفا .

~~والجسم الذى لا يتجزى لا يقسم ، والذى يقسم لا يتجزى .~~  
من طول وعرض وعمق الى سطح ينقسم طولا وعرضا ولا ينقسم عمقا ، والسطح ينتهى بخط وذلك ينقسم طولا ولا ينقسم عرضا ، والخط ينتهى بنقطة



لا تنقسم لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . وذلك مثال مواز للجوهر الفرد عندنا الا ان النقطة موهومة والجوهر الفرد موجود . والنقطة والخط والسطح هي عند الفلاسفة اعراض وعند المتكلمين جواهر . ولا يختلف الامر بكونها جواهر او اعراضا اذ المقصود اثبات التناهي . فكل ما لاقى شيئاً فانما يلاقيه بحد ونهاية وكل حد ونهاية فهو غير منقسم .

والوسطاني يلاقي ما على يمينه بعين ما لاقى ما على يساره ذاتاً وجوهرًا وبغيره نسبة وضافة . وقد تتكرر نسب الشيء واضافاته ولا يوجب ذلك تكرر الذات مثل النقطة التي في وسط الدائرة فانها مع وحدتها تنسب الى كل جزء من اجزاء الدائرة فهي مع نسبة غير النسبة التي تليها . واذا وسعنا الدائرة تكرر نسبها ولا يوجب ذلك تكرراً في ذاتها كذلك القول في الجوهر الفرد : ينسب الى جزء على اليمين وجزء على اليسار او الى هيئة اجزاء محفوفة به ولا يوجب ذلك تكرراً في الذات (١) .

خلاصة القول ان الجسم المتناهي لا يشتمل على ما ليس بمتناه . وما هو محدود محصور لا ينجز الى ما هو غير محدود ولا محصور . ومن ثم لا يجوز ان يتجزأ الجسم ابداً الى ما لا نهاية وانما يتجزأ الى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد .

هذه نظرية الجزء تابع فيها الشهرستاني اغلب المعتزلة والاشاعرة وقد كان يهدف الى ان يعارض نظرية الفلاسفة في الهيولى والصورة لتفسير الجسم الطبيعى . ولا شك ان نظرية الجزء لدى المتكلمين اكثر ملاءمة للفكر الاسلامى من نظرية الهيولى والصورة الارسطية والتي تبناها فلاسفة الاسلام .

### انتقاداته لفلاسفة الاسلام :

١ — في تقسيمهم الوجود الى واجب بذاته والى واجب بغيره هو ممكن بذاته :

ان صحة التقسيم ان يقال : ينقسم الوجود الى واجب والى ممكن . ثم ينقسم الواجب الى ما يكون واجبا بذاته والى ما هو واجب بغيره . وكذلك الامر في الممكن ، ولا بد ان يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الآخر . وان يدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه المعنى الثانى (٢) . ذلك ان الوجود من حيث هو وجود قد عم الواجب والممكن او الجائز ، الوجوب من حيث هو وجوب قد خص الواجب فاشتركا في الاعم — وهو الوجود وافترقا في الاخص — لوجوب او

(١) المرجع السابق . ص ٥٠٥ — ٥١٤ .

(٢) الشهرستاني وتحقيق د . سهرير مختار . مصارعة الفلاسفة ص ٤٠ .

الامكان . وما به عم غير ما به خص . ومن ثم فقد تعذر أن يكون العالم واجبا بغيره ( بمكننا بذاته ) في آن واحد (١) .

ولا يدفع الخطأ في التقسيم أن يدعى الفلاسفة أن الوجود لا يعم الواجب لذاته والواجب بغيره بالسوية إذ الوجود في أولهما بالاول والاولى وفي ثانيهما بلا اول ولا اولى . كذلك لا يدفع هذا الخطأ أن يقال أن الوجود يطلق على الله وعلى غيره بالتشكيك — لا بالمشاركة ولا بالتواطؤ (٢) . كذلك لا يقال أن الوجود ليس جنسا يتدرج تحته الواجب لذاته والواجب بغيره لأنه حتى إذا لم يكن الوجود جنسا فلا يخرج عن كونه عاما شاملا للتقسيم ولولا شموله لما صح التقسيم .

بعد هذا الدفع الشكلي لبيان خطأ الفلاسفة المنطقي في التقسيم يشير الشهرستاني الى خطأ آخر في مفاهيم المصطلحات . ذلك أن هناك فرقا بين وجوب العالم بايجاب الباري وبين وجود العالم بايجاد الباري ، أما وجود الشيء بايجاد موجوده فصواب من حيث اللفظ والمعنى ، وأما وجوب الشيء بايجاب الموجب فخطأ ، ذلك أن الواجب لا يكون مكننا ، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه . وحينما جعل الفلاسفة الواجب ( بغيره ) مكننا ( بذاته ) فكأنهم جعلوا العالم جائزا وجوبه وهذا تناقض ، لقد استفاد العالم وجوده من المرجح ولا يقال استفاد منه وجوبه ، وحال وجود العالم فإن الوجوب له امر عارض ومن ثم يمكن أن يقال : وجد العالم بايجاد واجب الوجود فعرض له الوجود ولا يقال : واجب بغيره ممكن بذاته ، ذلك أن الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة بينهما لا هو بواجب ولا هو بممتنع وإنما هو جائز الوجود وجائز عدمه ، لقد انحرف كلامكم بقولكم وجب وجود العالم بايجابه (١) .

ان القسمة العقلية تقتضي الحصر في ثلاثة اقسام : واجب وجائز ومستحيل ، فالواجب هو ضروري الوجود ، والمستحيل هو الضروري لعدم والجائز

(٢) خطأ الفلاسفة في التقسيم خطأ منطقيا إذ يشترط في التقسيم والتصنيف أن تكون اجزاء التقسيم متقابلة فلا يماثل جزء الجزء الاخر ولا يتضمن فيه ولكن للفلاسفة جعلوا الواجب بغيره — وهو احد اقسام الموجودات — هو نفسه الممكن بذاته .

(٣) القول بالتشكيك على كثيرين هو الذي يتفقون فيه في وجه ويختلفون فيه في وجه أو أوجه أخرى كالوجود يطلق على الله وعلى سائر الموجودات بينما الوجود الالهي لا يماثل وجود المخلوقين ، وكالجمال يطلق على الوردة وعلى القمر وعلى قوام المزال ولحن القيثارة وعلى الحسناء مع التباين بينهم ، اما القول بالتواطؤ ففيه انطباق وتوافق كاطلاق اسم الجنس على أنواعه واما الاشتراك فالاشتراك اللفظي فيه وحده الاسم مع تباين المسميات كالعين تطلق على العين الباهرة وعلى الجاسوس وعين الماء .

(١) الشهرستاني وتحقيق الفرد جيوم : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٢١ .

ما لا ضرورة في وجوده أو عدمه ، فإذا كان العالم ممكن الوجود لذاته فذلك بايجاد غيرد . اذ لا ايجاب يتعلق بالعالم لا من جهة الموجد ولا من جهة العالم ، ولا يصح أن يكون العالم واجب الوجود حتى لو اتصف انه بغيره ، لان الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود بالغير .

### في قولهم بقدّم العالم :

يشير الفلاسفة الى معان عدة للتقدم : منها تقدم بالزمان كتقدم الوالد على ولده ، وتقدم بالمكان كتقدم الامام على المأموم ، وتقدم بالشرف أو الرتبة كتقدم العالم على الجاهل والذهب على الفضة ، وتقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول ، وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين . والتقسيم غير حاصر — كما يرى الشهرستاني — اذ يمكن أن يضاف اليه ، وقد جعل الفلاسفة الله متقدما على العالم بجميع المعاني السابقة ما عدا المعنى الاول اى التقدم بالزمان . اذ الله والعالم لدى الفلاسفة متساويان في الوجود أزلا .

يشير الشهرستاني الى التباين بين الله والعالم من حيث الوجود الزماني . اذ وجود الله ليس زمانيا مادام لانجرى عليه الحوادث وتتعالى ذاته عن احكام الزمان بينما العالم ليس كذلك ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم . وكما أن وجوده تعالى ليس مكانيا ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية فذلك لا يقبل وجوده تقدما أو تأخرا أو معية زمانية (١) .

انا نتصور ماضيا للعالم لا ينقضي أزلا فذلك امر يقدره الوهم والخيال تماما كما يتخيل الوهم اجساما لا تنتهى مكانا او يتصور الذهن قابلية جسم للقسمة والتجزؤ الى ما لا نهاية ، وكما لا يجوز توهم حركات لا تنتهى مكانا فذلك لا يجوز تصور وجود مدة وعدة لا تنتهى زمانا .

ويمكن ان يتصور الوهم جرما اكبر من جرم الكل بشرط أن يكون متناهى الذات ، ذلك ان جسما لا يتناهى غير واقع ولا ممكن ، كذلك يمكن أن يقدر العقل قبل العالم وقتا ولكن بشرط أن يكون متناهيا ، فان زمانا لا يتناهى غير ممكن (٢) .

ولا يقال للجسم وضع طبيعي — اى انه يشغل حيزا ماديا من المكان — بينما ليس للزمان وضع طبيعي ، ومن ثم يمكن غرض اللانهاية في الزمان ولا يمكن

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٨ وما بعدها .

(٢) الشهرستاني : مختارعة الفلاسفة ص ١٠٦ - ١٠٨ .

تصورها في المكان ، ذلك ان الفرق ليس بمؤثر . فكما يستحيل وجود جسم لا يتناهي بعدا يستحيل وجود مدة لا تتناهي زمانا ، اذ المرجع في الاثنين الى فكره العدد (١) ، فما دام هناك عدد اكثر من عدد او اقل منه فان الاعدادمتناهية لان ما لا يتناهي لا يتصور فيه الاكثر والاقل ولا يتصور فيه التجزئة الى نصف وثلاث . وكما ان التسلسل الى ما لا نهاية في العلل والمعلولات باطل كذلك التسلسل في الحركة الى ما لا نهاية زمانا . اذ لابد ان تتناهي الحركات والمتحركات ولا بد ان نبتدىء من زمان ليس قبله زمان .

ان اثبات الاولية والتناهي للعالم واجب تصوره عقلا لان الواقع يقتضى ذلك . اما توهم وجود للعالم قبل ان يوجد الى ما لا نهاية فمجرد توهم او تقدير ذهني . والتقديرات الذهنية تجويزات عقلية — وتجاوزات من الذهن للواقع — كتقدير مكان وراء العالم الى ما لا يتناهي ، فما نعقله من تناهي العالم مكانا هو ما نعقله من حدوثه ضرورة . وكما ان جسما لا يتناهي مستحيل وعلل ومعلولات تتسلسل الى ما لانهاية مستحيل كذلك حركات وحوادث لا اول لها .

لقد توهم الفلاسفة ان حدوث العالم انما تقتضى فارقا زمانيا او زماناخاليا بين وجود الله ووجود العالم . وليس ذلك الا كمن توهم وجود خلاء او فضاء مكاني بين الباري وبين العالم لكون العالم متناهيًا مكانا .

وتوهم الفلاسفة من حدوث العالم اقتضاء فراغ ثم شغل ووقت لم يفعل ووقت فعل ، وان ذاتا يفيض منها الفائض دوما اشرف من ذات ليس الفيض منها بدائم . لان ذلك يتضمن انه قد استفاد الكمال من الاناضة بينما كامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره (٢) .

اما تقدير فراغ زماني فهو كتقدير فضاء مكاني اذ الزمان والمكان توأمان من رحم واحد . ومن ثم فان الفلاسفة في تصورهم للمعية الزمانية بين الله والعالم قد شابهوا الجسم والمشبهة في تصورهم للمعية المكانية بينهما .

هكذا استطاع الشهرستاني بقياسه الزمان على المكان ان يجمع بين الفلاسفة — مع غلوهم في التنزيه — وبين المشبهة المقصرين عنه في خطأ مشترك ، ودين الله — كما يقول الشهرستاني — انما يطلب بين الغلو والتقصر ، فجلاله تعالى فوق الاوهام والعقول فضلا عن المكان والزمان ، فالرب تعالى هو

(١) ويمكن ان يكون القاسم المشترك بين الزمان والمكان هو فكرة الحركة . اذ الزمان لدى الفلاسفة هو مقياس الحركة ولا زمان بلا حركة الفلك ، والحركة تقتضى وجود جسم يتحرك في فضاء او في مكان ومن ثم فان تناهي المكان يقتضى تناهي الزمان .

(٢) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة : ص ١٦٢ .



الاول والآخر وذلك يعنى أن وجوده ليس زمانيا ، الظاهر والباطن وذلك يعنى أن وجوده ليس مكانيا (١) .

ولما لم يكن وجود البارى تعالى مكانيا لم ينسب اليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانيا لم يجوز أن ينسب اليه وقت فراغ ووقت مشغول حتى يسمى احدهما تركا للفعل والثانى فعلا ، فضلا عما فى القول بلم يفعل ثم فعل — فيما يلزمه الفلاسفة من نتائج تصور حدوث العالم — تقدير ماض وحاضر ومستقبل ، وليس فى العدم قبل وجود العالم ماض ولا مستقبل ، تلك دلالات زمانية لا تجرى على من وجوده سرمدى لازمانى .

ان التساوى الزمانى بين الله والعالم انما يؤدى الى نتائج كلها باطلة : اولها ان يجعل من الواجب بذاته والواجب بغيره موجودين متضايين كالابوة والبنوة فلا يكون لاحدهما وجود الا بوجود الآخر ، ومن ثم يصبح وصف البارى بأنه واجب بذاته باطلا ، ثانيها ان يتساوى وجود الله بوجود العالم فيصبح اما وجود الله زمانيا او وجود العالم ذاتيا ، واذا بطل ذلك فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب .

واذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتباره ذاته لولا موجوده ، فاستحقاق وجوده عرضى مأخوذ من الغير ، واستحقاق عدمه ذاتى مأخوذ من ذاته ، فهو اذن مسبوق بوجود واجب ومسبوق بعدم جائز فتحقق له اول ، والجمع بين ما له اول وما لا اول له محال .

ولا يقال ان الارادة القدسية لله توجب ايجاد المراد على التساوق لا على التراخى ، لان حال الارادة او القدرة كحال العلم ، وكما ان العلم صفة حادثة لان يعلم بها جميع ما يصح ان يعلم ، كذلك الارادة عامة التعلق ، بمعنى انها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز ان يخصص به ، وكما ان علم البارى لا يتناهى كذلك ارادته على معنى ان وجوه الجوارى فى تخصيص مراداته غير متناه ، ولصفات كلها عامة التعلق من صلاحية وجودها ونواتها بالنسبة الى متعلقاتها الى ما لا يتناهى بينما هى خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها الى بعض (٢) .

هكذا يحل الشهرستانى مشكلة تعلق الارادة القدسية لله بالمراد الحادث دون اقتضاء تجدد علم او استكمال بعة او تغير ارادة ، فعموم الارادة قديم اما تخصيصها بزمان معين ويتعلق معين هو العالم فحادث .

(١) المرجع السابق هامش ص ١١٧ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٤١ .

ولا يغوت الشهرستاني ان يذكر عاملا هاما من عوامل قول الفلاسفة بقديم العالم ، الا وهو تصورهم لمفهوم كل من العدم والامكان ، فقد نقل ابن سينا عن أرسطو طاليس — على حد تعبير الشهرستاني — ان كل حادث عن عدم فانه يسبقه امكان الوجود ضرورة ، وامكان الوجود ليس عدما محضا ، بل هو امر له صلاحية الوجود والعدم ، ولا يتصور ذلك الا في مادة ، فكل حادث فانه يسبقه مادة . فلو كان العالم محدثا لتقدمه امكان الوجود في مادة تقديما زمانيا .

والجواب ان معنى الحدوث عن عدم انه الموجود الذي له اول ، اما ما تشيرون اليه من امكان غليس يرجع الى مادة وانما الى تقدير ذهني ، وكما تتصورون حدوث النفس بمعنى ان لوجودها اولا لا عن شيء فكذلك نتصور حدوث العالم ، فلا يستدعي حدوث العالم مادة تسبقه ، وحينما يقال على العالم انه وجد عن عدم او بعد عدم او يسبقه عدم فلا يعنى ذلك ان العدم شيء عنه وجد العالم (١) .

## ٢ - في افتراضهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

لقد ذهب الفلاسفة الى ان واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لزم الا يصدر عنه الا موجود واحد . ذلك ان صدور الكثرة عن الواحد انها يلزم عنه تعدد الاعتبارات والجهات في ذاته .

ولما حصل العقل الاول حصلت له اعتبارات اربعة : احدهما كونه واجبا بغيره والثاني كونه عقلا والثالث كونه واحدا في ذاته والرابع كونه ممكنا في ذاته . فواجب من حيث هو عقل عقلا ، ومن حيث هو موجود بواجب الوجود نفسا ، ومن حيث هو واحد صورة . ومن حيث هو ممكن بنفسا . وهذه الاعتبارات لما كانت مختلفة الحقائق اوجبت جواهر مختلفة الانواع .

ان ما يقول به الفلاسفة ان هو الا تحكم محض لم يقم عليه دليل عقلي ولا شاهد حسي . لقد ارادوا بناء اشرف الموجودات كمالا على اعتبارات كلها ترجع الى عبارات ، فنطالبهم اولا بصحة هذه المناسبات فلا يجدون الى اثباتها سبيلا .

ثم ان ها هنا مقتضيات اربعة عقل ونفس وفلك ومادة ، وهى جواهر مختلفة متميزة بالحقائق تستدعي مقتضيات اربعة مختلفة بالحقائق ايضا ؟ فعليكم ان تثبتوا في المعلول الاول هذه الحقائق بحيث سار مناسبا كل واحد

واحد ، والا فيلزم عن شيء واحد أشياء وذلك محال عندكم . وعليكم أيضا ان تثبتوا ان تلك الاعتبارات الحقيقية لا ترجع الى اضافات وسلوب ، فان كثرة الاضافات والسلوب وان لم توجب كثرة في الذات الا انها لا توجب أشياء ، فان ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه الا انها تتكرر بالاضافات والسلوب ، والصفات الاضافية والسلبية لا توجب أشياء متعددة اذ لو اوجبت لاضيفت الى واجب الوجود جميع الموجودات اضافة واحدة من غير وسائط وذلك محال عندكم ، فهم بين امرين متناقضين ان اثبتوا في المعلول الاول صفات ايجابية مختلفة الحقائق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر منه الا واحد ، وان قالوا هذه الصفات التي ثبتت ليست باضافية او سلبية لزمهم ان يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود (١) ، وهكذا فانه ان صح التكرر في واجب الوجود بغيره فانه يصح في واجب الوجود لذاته .

ومن ناحية اخرى انكم في العقل الفعال واهب الصور تقدرونه فائضا على العالم الجسماني ، فما من صورة تحدث في العالم الارضي الا وهي من قبضه . ثم تختلف الصور باختلاف الانواع والاصناف بيما لا تختلف الصفات في الفاض بل هو على نعت واحد ، والصور تختلف وتتكرر بحسب القوابل والحوامل . ولو اختلفت النسب فانما هي اضافات لا صفات حقيقية ، ولم لا يقال ذلك في واجب الوجود بذاته ؟ لم لا ينسب اليه الكل نسبة واحدة من حيث الوجود للموجودات وان يحصل الاختلاف لاختلاف القوابل ، او تكون الاضافات والسلوب كثيرة وتتعدد الموجودات بحسب تلك دون ان يوجب ذلك كثرة في الذات كما قالوا في المعلول الاول (٢) .

واذا كان الصادر الاول قد اثبت له اربعة اعتبارات حتى صدرت عنه اربعة جواهر فما قولكم في الصادر الثاني والثالث ، ام يصدر عن كل واحد مثال ما صدر عن الاول ام يتغير الترتيب ، فبان كان على مثال الاول فيجب ان يصدر عن كل واحد من الاربعة جواهر مقتضاها اعداد اربعة في اربعة وذلك على خلاف الجود ، او يصدر عن العقل الثاني اربعة اخرى فما الموجب للوقوف على تسعة من العقل او تسع من النفوس وتسعة من الافلاك واربعة من العناصر ؟ فهلا زاد عن ذلك او نقص ، وهل الانتهاء الى عدد معلوم ثم الوقوف عليه الا تحكم محض (٣) .

ثم ما موجب تغير التأثير السماوي المركب تركيبا لا ينجل المتحرك حركه

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٢٠ .

دائرية لا يسكن قط الى العناصر والمركبات التي تركبت تركيبا لا يدوم ولا يثبت على حال قط والمتحركة حركة مستتية ، وما الموجب لتقدير الشمس والقمر والنجوم بأقذارها المملوطة حتى صار منها ما هو اكبر وما اصغر . ان كنتم شرعتم في طلب العلة في كل شيء وادعيتم ان كمثال نفس الانسان في ان تحصل لها حقائق الموجودات ومصرغهم بالفسر العقلى في الهيئات وكيفية الابداع فافيدونا جواب هذه الاسئلة ، اما وقد رأينا الجود على خلاف الترتيب الذى وضعتم ولم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم ثم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه فقد علم بالضرورة اسناد الموجودات الى صانع عالم قادر مختار ابتدع الخلق بقدرته وارادته ابتدعا (١) .

وكثيرا ما دار في خاطرى ان الذى اعتقده النصارى في الاب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من صدور العقل الاول عن واجب الوجود أو صدور الموجب عن الموجب ، وهو تعالى لم يوجب ولم يوجب (٢) كما انه لم يلد ولم يولد وانما نسبة الكل اليه نسبة الصودية الى الربوبية « ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا » ( مريم : ١٣ ) .

#### ٤ - في تصورهم للمسلم الالهى وتعلقه بالكل والجزئى :

ذهب الفلاسفة الى انه لا يجوز ان يعقل واجب الوجود الاشياء من الاشياء ، والا غذاته اما متقومة بما يعقل او ان يكون ما يعقله امرا عارضا له وكلاهما محال ، بل كما انه مبدا كل موجود فانه يعقل من ذاته ما هو مبدا له . وهو مبدا للموجودات القائمة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها واشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون قارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وقارة يطبها معدومة غير موجودة فيكون واجب الوجود متغير الذات ، بل هو اما يعقل كل شيء على نحو كلى . عقل لا انفعالى . انه اذا عقل ذاته وعقل انها مبدا كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها . لانه لا شيء من الأسباب الا وتأدى الى ان توجد منها الامور الجزئية ، فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية . اى من حيث ان لها صفات واحوالا تستعد بها لأن تكون كلية ، وان تخصصت فبالاضافة الى زمان ومكان وحال مشخصة ، فيعقل ذاته ونظام الخير والموجود في الشكل منه ، فلا يتبع علمه معلوما بل يسبقه ، ولا اكتسب عنه صفة بل يكسبه . ولا يتغير بتغير المعلوم بل يغيره ، ولا ينطق

(١) المرجع السابق ص ٦٥ .

(٢) يوجب الاولى بالكسر والثانية بالفتح .



بأمر معين من حيث هو معين شخصي حتى ولو زال الشخص زال العلم بوجوده فان قيل لا يعقل الا ذاته فالمراد انه يعقل كونه مبدا وتعقله ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه (١) .

يستهل الشهرستاني رده بتأكيد قضيتين توضحان موقف المتكلمين بصدده علم الله : الاول ان اطلاق لفظ عقل وعقل ومعقول غير مصطلح عليه عندهم ، ومن ثم فانه يغير لفظ العقل الى العلم ، اذ ورد السمع بكون الباري عالما ولم يرد بكونه عاقلًا : الثانية ان المتكلم حين يستدل على كون الباري عالما فانه يستند الى حصول الاحكام والاتقان في افعاله ، ذلك ان كل فعل محكم متقن لا بد ان يكون فاعله عالما به من كل وجه ، وليس كذلك مسلك الفلاسفة اذ العلم عندهم لا يتعلق بالجزئيات وهذه انها يتعلق بها الاحكام والاتقان لدى المتكلمين . وانما يتعلق العلم لدى الفلاسفة بالكليات المعقولة المقدرة في الذهن .

ثم يشرع بعد ذلك في الرد والنقض :

واجب الوجود عندهم واحد من جميع جهاته ثم هو بعد ذلك عقل وعقل ومعقول ، ثلاثة في واحد كتقول النصاري اذ يضعون التثليث في الاقانيم ويرفعونه عن الجوهر ، والتثليث بذلك لا يرفع ، اذ ان اثبات اعتبارات ثلاثة في الواجب بذاته لا يرتفع بقولكم انه واحد من كل وجه ، ثم انكم اثبتتم الاعتبار في العقل الاول من حيث كونه ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وهو ايضا كواجب الوجود بذاته عقل مجرد عن المادة وعقل ومعقول لذاته فان كانت تلك الاعتبار لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود فلم اوجبت ذلك في العقل الاول ؟

ثم انهم قالوا في موضع انه مبدا كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له ، فكانه بذلك ابداع ثم تعقل ما ابدعه ، ومرة اخرى قالوا : عقله او علمه فعلى لا انفعالي فكانه تعقل ثم ابداع ، ومرة ثالثة قال ابن سينا : عقله عين ابداعه ، وابداعه عين عقله فارتفعت الاتينية بين العقل والابداع . وهذا حقيقة مذهبه ، فالسؤال اذن : هل عقل ثم ابداع ، ام ابداع ثم عقل ، ام عقل وابداع ، ام كان عقله ابداعا وابداعه عقلا ؟

وهكذا كشف الشهرستاني خلط الفلاسفة بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة او بالأحرى بين فصل اليجاد وبين نظر المعرنة ، وذلك لازم عن

جعلهم العقول كونيّة ، حتى أصبح الوجود والماهية والتجريد والتعقل والابداع الفاظا مترادفة يقوم بعضها مقام بعض (١) مع أن بعضها يتعلق بالوجود والايجاد كالابداع ، وبعضها يتعلق بالمعرفة كالتعقل والتجريد .

ثم أن الفلاسفة قد وضعوا القول وضعاً تحكيميا بقولهم أن ماهو مجرد من المادة لا يتمتع عليه أن يعقل ، فما الصلة بين المادة وبين المانع من العلم ؟ أن نفى المادة يعنى نفى التناهي والانتقسام والايين والكف ، هذه هي خصائص المادة فهل نفى هذه الصفات يوجب كون المجرد من المادة عالماً ؟ أن التجريد عن المادة كالتقزیه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض لا يوجب السلب فيهما أن يكون عقلاً وعاقلاً أو علماً وعالماً ، أنه كسلب ما لا يليق بجلاله لا يوجب اثبات كونه عالماً .

وقد ذهب ابن سينا الى أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها ، والرد على ذلك بأنه إذا جاز أن يكون مبداً للموجودات التسامة بأعيانها ولم يتكرر بتكررها جاز أن يكون عاقلاً للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

ثم ذهب ابن سينا الى أنه يعقل كل شيء على وجه كلى ولا يعزب عنه شيء جزئى ، والرد على ذلك أن العلم بالجزئيات إنما يستدل به على طريقة المتكلمين أى بالاحكام والاتقان في الجزئيات القائمة في عالم الاعيان ، ولكن ابن سينا يرى أن علم الله بالجزئيات إنما من حيث هي تبع الكليات ، ذلك أن تغير المعلوم عنده يوجب تغير العلم ، فإن كان الامر كذلك فإن تكرر المعلوم يوجب أيضاً تكرر العلم ، فيلزم أن تتكرر الذات بتكرر المعلومات أو أن يتحد المعلوم بالذات حتى لا يعلم الا معلوماً واحداً ولا احتاج في علمه بالمعلومات الى وسائط تها كما احتاج في مذهبكم في صلته بالموجودات الى وسائط فكما لم يبدع الا عقلاً واحداً فإنه لن يعلم الا معلوماً واحداً ، ولو كان الامر كذلك فإنه لا يعلم لا الكليات ولا الجزئيات بل لا يعلم الا ذاته .

وذهب ابن سينا الى أنه لا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء والا كان علمه انفعالياً ، والرد على ذلك بأن العلم يتبع المعلوم ويكون العلم انفعالياً إذا كان يعلم الأشياء بعد كونها ووجودها على نحو ما يعلم الإنسان ، أما واجب الوجود فلا يقال على علمه قبل الكون أو بعد الكون لأن « قبل » و « بعد » احكام زمانية وعلم البارئ ليس زمانياً إذ الازمنة اليه سواء (٢) .

هكذا كشف الشهرستاني أن ما حدا بالفلاسفة الى هذا التصور الغريب

(١) الشهرستاني وتحقيق د . سهر مختار : مصارعة الفلاسفة ص ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

للعلم الالهي انما هو تصورهم بأن كل علم بالجزئيات والمحسوسات انما يكون — على نحو علم الانسان — انفعاليا وموجبا للتغير بتغير المعلوم بين الماضي والحاضر والمستقبل ، ولو نزهوا العلم الالهي عن احكام الزمان لما تردوا الى ما تردوا فيه من انكار علمه بالجزئيات من حيث هي متكررة محسوسة .

ولقد قالوا انه عالم بالاشياء لا من بالاشياء بل بالاشياء منه ومن علمه تعلم . يدرك الشهرستاني أن هذه كلمة حق يلزم عنها باطل ، فيرد بانه كان اجدي واجدر بالفلاسفة ان يقولوا اذا كان تعقلنا للاشياء انما هو انقسام لصورها في الذهن فان علم الباري ليس بتصور ولا تصديق ، واذا كانت الملائكة لا تعلم الاشياء بتصور أو تصديق ولا بحد أو قياس بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين فاولى ان يقال ذلك بالنسبة لعلم رب العالمين .

وقد قال ابن سينا ان الرب تعالى عالم بالموجودات ولكن علمه بها لزومي بينما علمه بذاته ذاتي ، انه يعلم ذاته على انه مبدا الموجودات كلها بأسرها ، فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير ان تقترب على علمه بالموجودات صور في ذاته حتى يلزم عنه كثرة (١) .

يرد الشهرستاني على ابن سينا : لقد فرقت بين علمه بذاته وبين علمه بالاشياء فسميت الاول ذاتيا والثاني علما لزوميا ، هنا ثلاثة اشياء هي الذات وعلمه بالذات وعلمه بانه مبدا الموجودات ، نقد تعددت الاعتبار واصبحت ذاته ثالث ثلاثة ، ما المانع من تعلق العلم الازلي بالمعلومات على نسق واحد ويكون عالما بمعنى انه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء دون ان تتغير ذات العالم بالمعلوم ولا تتسكرر بتكرر اللوازم ، ولا يخفى عليه شيء من الكلي والجزئي والذاتي والعرضي .

اما القول بانه يعلم الامور على وجه كلي لا يتطرق اليه التغير فان كل موجود شخصي في هذا العالم انما يستدعي كليا خاصا اي ان الافراد تندرج تحت انواع وهذه كثيرة ، فاذا كان لا يعلم الشخص الا من حيث كليته حتى لا يتغير العلم فانه يلزم عنه ان تندرج الانواع تحت اجناس ، والاجناس تحت اجناس عليا حتى تتجمع الكليات كلها في واحد فيكون المعلوم بذلك كليا واحدا .

لقد تصوروا صلة العلم بالمعلوم على وجه يتطرق اليه الزمان الماضي والحاضر والمستقبل حتى قالوا : علم ويعلم وهو عالم وسيعلم وظنوا ان العلم الزماني يتغير

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٢٢١ - ٢٢٨ .

بتغير المواقف ، ومن تحقق ان العلم من حيث هو علم لا يستدعى زمانا ، بل هو في نفسه تبين وانكشاف وذلك اذا كان صفة للحادث ، واحاطة وادراك اذا كان صفة للتقديم (١) ، فهو مع وحدته يحيط بكل الاشياء ومع احاطته واحد ، ولو ادركوا ذلك لسهل عليهم الاشكال ، ولكن الفلاسفة تنكبوا في مناهجهم الى ذلك ولو ردوه الى الله لوجدوا « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » (سبا : ٣) ، « فانه يعلم السر واخفى » [طه : ٧] ، « يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم » (البقرة ٢٧٥) ، « يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور » (غافر : ١٩) ، « ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » (الانعام : ٥٩) .

#### ٥ — في تصور الفلاسفة للعناية الالهية وفي تفسيرهم للخير والشر :

مفهوم الفلاسفة للعناية الالهية انما هو في هذا النسق الذي اقاموه للوجود والذي يبدأ بالعقل الأول وينتهي بعالم العناصر في ترتيب وانسجام بموجب الفيض من واجب الوجود الذي يعلم نظام الكل على الوجه الأبلغ .

والوجود من حيث هو وجود خير . اما الشر المطلق فلا وجود له عندهم الا في اللفظ والذهن ، بقي بعد ذلك ما الغالب في وجوده الخير ولكنه لا يخلو من شر ، فذلك عندهم اخرى ان يوجد حتى لا يفوت الخير الغالب بسبب شر جزئي فضلا عن ان ذلك القدر من الشر يمكن ان يمتنع وجوده لو امتنع وجود اسبابه كالنار لا بد منها في الكون ولكن يعرض لها ان تصادف ثوب فقير فتحرقه ، ذلك امر عارض ومصادفة ولا يحسن ترك المنافع الدائمة الاكثرية لأعراض شرية اقلية .

اما الشر الخلقي والخلقي في الانسان فذلك من القابل وليس من الفائض ، ذلك ان المادة يعرض لها في هيئتها ما يجعلها مانعة لقبول السكمال فيصبح المزاج رديئا والجوهر عصيا ان يقبل الخير الفائض عليه من واهب الصور فلا تقبل التقويم ومن ثم كانت تشوهات الخلقة والنقص في البنية ، فما ذلك لان الفساعل قد حرم وانما لأن المنفع لم يقبل ، كذلك الامر في الأخلاق الرديئة من الانسان اذ تستولى عليه نفس حيوانية فتغلب النفس الطاعة على امرها فتصدر عن الشخص افعال قبيحة واعتقادات فاسدة (٢) .

(١) واحاط بكل شيء علما .

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام من ٢٢٢ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام من ٢٦١ .



لا يرى الشهرستاني أن التدرج في مراتب الموجودات هو ما جعل  
أدناها أبعد عن قبول الفيض والجود ومن ثم تكون هيئتها على نحو غيه شر ،  
أذ الخير والشر متضادان والموجودات إما هي خير كالملائكة الروحانيين أو  
هي شر كالشياطين ، ذلك بما تثبته الشرائع .

ثم انكم تثبتون الشر الجزئي كانه قد وقع مصادفة واتفاقا أو كانه  
حدث في العالم غلطة لا إرادة واختيارا غير مستند في ذلك الى موجد ، فانكم  
جعلتموه — كما هو الأمر في مثال النار — مخلوق لا خالق له . وإن كان الشر  
الجزئي قد لزم عن خير أغلب فكيف صدر الشر عن الخير ؟

ثم ماذا عن الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات  
الارضية وما يتبع ذلك من الهموم والغموم والآلام والأوجاع هي بدورها  
قد لزم عن خير أغلب ؟

ثم اننا نرى العالم الجسماني مملوءا بالبلايا والمحن والرزايا والفتن ومشحونا  
بالآفات والعاهات والنوازل والحصرات غاصا بالجهالات وغاسد الاعتقادات  
وأكثر الخلق على الاخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة الشهوية  
والفضبية على العقلية ومن ثم كان قوله تعالى « ولا تجد أكثرهم شاكرين »  
( الاعراف : ١٧ ) ، ١١ « وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم  
لفاسقين » ( الاعراف ١٠٢ ) بينما قليل من الناس قد امتثل للأوامر الإلهية  
« وقليل من عبادي الشكور » ( سبا ١٣ ) ، « ... إلا الذين آمنوا وعملوا  
الصالحات وقليل ما هم » [ ص : ٢٤ ] فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة أن  
الشر في العالم بمطلقه لا يوجد وأكثره لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف  
ما قررتم (١) .

أما تفسير الخير والشر عندنا — نحن المتكلمين والشهرستاني يقصد  
الإشاعة على الخصوص — فحيث ما وجدنا الفطرة والتدبير الإلهي غالبا على  
اختيار الإنسان لنفسه كان الغالب هو الخير والصالح ، وحيث ما وجدنا  
الاختيار والاكتماب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد ، فلا شر في الأفعال  
الإلهية وإن وجد فيها شر فبالإضافة الى شيء دون شيء ، وإنما يدخل الشر في  
الأفعال الإنسانية الاختيارية ، وهي من حيث أنها تستند الى إرادة البساري  
خير ومن حيث أنها تستند الى اكتماب العبد تكتسب اسم الشر .

هذا وقد وردت الشرائع بإثبات الشياطين وعلى رأسهم إبليس اللعين  
ولا يمكن انكار ذلك ، وإذا كان الشهرستاني قد استطاع أن ينقض نظرية

الفلاسفة في تفسير الخير والشر وهي نظرية قد بلغت من التحليق في عالم الميتميزيقا حدا قطع كل اتصال بينها وبين دنيا الواقع ، فالحق يقال انه عجز ان يقدم نظرية بديلة ، بل لقد تضاربت أقواله فتارة يذكر شرورا لا يمكن ان يكون صدورهما بغير ارادة الله وتارة يقول لا شر في الافعال الالهية ، ثم هو يجعل الافعال الانسانية ان كانت خيرا فمن الله وان كانت شرا فمن اكتساب العبد ، فكأنه قال بفاعلين وذلك معارض لمنطق نظرية الكسب التي تجعل الافعال الانسانية خيرا وشرها من الله خلقا ومن العبد كسبا .

### تعقيب :

عرضنا للشهرستاني كمؤرخ للفرق والديانات وهو في ذلك أشهر من قدم دراسة في علم الاديان المقارن ، وعرضنا له كمتكلم لا يكاد يخالف المسار العام لمذهب الاشاعرة في شيء وان لم يجار اسلافه في خضومتهم للدودة للمعتزلة ، وعرضنا لموقفه من الفلاسفة وربما قد خفت صوته في معارضته للفلاسفة الى جانب صوت الغزالي ، وهو ان وافق الغزالي في معارضته لهم فلقد كان الغزالي اكثر ميلا للدفاع عن العقيدة ومن ثم تكفير الفلاسفة فيما خالفوا العقيدة فيه ، أما الشهرستاني فقد كان اكثر تدقيقا في الكشف عن مغالطات الفلاسفة في تعبيراتهم وفي اغاليطهم فيما تكلفوه من مصطلحات ، فكان ان تصدى له نصير الدين الطوسي في كتابه « مصارع المصارع » بمثل ما تصدى ابن رشد للغزالي في « تهافت التهافت » .

## قصر الدين الرازي ( ٦٠٦ هـ )

مفسر متكلم فقيه فيلسوف طبيب واعظ أصولي كيمائي ، ولكن شهرته أولا كمفسر وثانيا كمتكلم ، اختط في تفسيره منهاجا اعتبر غريبا غير مالوف من قبل ، اذ في تفسيره كل شيء ، فقد اودعه أبحاثا نحوية وبلاغية ولغوية الى جانب آراء فلسفية وعلمية في الطبيعة والكون ، فهو أول من استحدث التفسير الكوني للآيات مستعينا بالفلسفة والمنطق والعلم ؛ يصرف القول ويشقق المسائل . وينتصر للمذهب الشافعي في آيات التشريع ليرد على المعتزلة والشيعة وخصوم الاشاعرة في آيات الاعتقاد ، هكذا جمع في تفسيره الكبير : « مفاتيح الغيب » من مختلف العلوم ومن المباحث العقلية ، أفرد لتفسير سورة الفاتحة مجلدا كاملا .

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي تيمى القبيلة ، ولد في مدينة هراة إحدى مدن الري تسمى بالرازي وهي كورة من أعمال طبرستان ، وكان مولده عام ١١٤٨/٥٤٢ أو ١١٤٩/٥٤٤ . لقب بفخر الدين ويبدو أن هذا اللقب قد اشتهر به بعد وفاته وعرف بابن خطيب الري اذ كان والده ضياء الدين فقيها خطيبا يدرس بالري ويجتمع اليه خلق كثير ، وعليه درس فخر الدين الفقه والأصول . وقد كان شافعيًا أشعريًا ثم درس الفقه بعد ممات والده على الكمال السمناني . كما تتلمذ في الحكمة والكلام وأصول الفقه على يدى مجد الدين الجيلي الذي تتلمذ عليه أيضا السهروردي المقتول صاحب الفلسفة الاشراقية . فقد لازم الرازي مجد الجيلي مدة وسافط معه حين دعى للوعظ والتدريس في مراغة وعرف منه فلسفة الفارابي وابن سينا وهكذا جمع العلوم الشرعية والفلسفية وانعكس ذلك على مؤلفاته وعلى مذهبه .

جاء البلاد وناظر العلماء واتصل بالأمراء والسلاطين . كانت أولى رحلاته الى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات أدت الى خروجه من البلد فعاد الى الري ومنها الى بلاد ما وراء النهر . وعقد مع علمائها مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه ، وفقهاؤهم = أحناف ، ومتكلموها ما تريديه ، لم يطب له العيش فعاد الى الري ثم تابع أسفاره حيث اتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري سلطان غزنه وباخيزه غياث الدين ولكن انتقاداته لمذهب الكرامية أثارت عليه الناس فخرج منها الى خراسان ليتصل بسلطانها علاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد . وكانت قد سبقته شهرته اليها . وقد أقام من اتصالاته هذه جاها وثروة . وقد انتهى به المطاف الى بلدته هراة ، حوالي عام ٥٦٠ حيث استقر للوعظ يقصده السلاطين والوزراء والعلماء والفقهاء ، وقد تصدر الديوان في الجامع في أبهة عظيمة يسال فيجيب أو ينيب عنه تلاميذه الكبار من أمثال زين الدين الكشي والقطب المصري وشهاب الدين =

واختلط في علم الكلام منهاجا وان لم يكن مستعدنا تماما الا انه قد عدل فيه عن منهج سابقيه من متكلمي الاشاعرة ، ولا بد من اعادة القول في مناهجهم لنعلم دور الرازي في تعديل منهج المتكلمين بعمامة والاشاعرة بخاصة .

اما أبو الحسن الاشعري فقد وضع الخطوط العريضة لمذهب وسط بين النقل والعقل ولكن منهجه كان مستندا الى ما ياتي :

( ١ ) دعوى عريضة أن ينسب آراءه الى اهل السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ، وقد تابعه أصحابه في اعتبار الاشعرية مذهب اهل السنة .

( ب ) استناد في تأييد مذهبه الى النقل ، ولكنه في ذلك تابع التفسير بالرأى لا التفسير بالمأثور فلم تعد له الحجة على المعتزلة اذ جاراهم في منهجهم بالرأى لا التفسير بالمأثور ومن ناحية أخرى لو كان التفسير متفقا عليه كالاتفاق على النص لما اختلفت الفرق من اجل ذلك عدل اقباعه ابتداء من الباقلاني عن

النيسابوري فان شغفت عليهم مسألة اجاب هو : لا غرو فقد وصفه ابن خلكان بانه فاق اهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلوم الاوائل وان الناس قد اشتغلت بتصانيفه التي جاوزت المساتين وهجرت كتب الاقدمين وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي . وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ فيبكي ويبكي مستمعيه اذ تمكنت منه حالة حرفية جعلته يهجر الكلام وأنشأ يقول :

واكثر سعى العالمين ضلالا

وحاصل دنيانا اذى ووبالا

رى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

نهاية اقدام العقول اعقال

وارواحنا هي وحشة من جسومنا

وام نستفد من بحثنا طول عمرنا

وما ذلك الا رد فعل لما كان عليه الرازي في شبابه اذ كان حاد الطبع سليط اللسان لا يراعى لمناظريه حرمة ولا مكانة بين اقوامهم . وهذا سر اثارتة الناس في كل بلد نزل فيه : معتزلة وما تريديه وكرامية وشيعة بل يذكر السبكي أن الرازي نازل تسعا وعشرين فرقة . وقد نسب اليه أنه في بعض مناظراته ومصنفاته كان يثير الشكوك ويورد الشبهة ولا يقرر الاجابة وان أوردها اقتنع بالاشارة ، ليس عجبا اذن بعد ان حال وجال في شبابه ان يتوب عن الكلام فا شيخوخته وان يتمنى انهلو قنع بايمان العجائز : يا اله العالمين .. كل ما مظهره قدسي او خطر بيالي .. ان علمت اننى اردت به تحقيق باطل او ابطال حق فافعل به ما انت اهلكه وان علمت منى اتى ما سعتيت الا في تقديس ما اعتقدت انه الحق وتصورت انه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي اغثنى وارحمنى واستر زلتى .. ثم اوحى ان يخفى خبر موته مخلفة أن يشتم الخصوم خصوصاً من الكرامية الذين سعوا الى قتله ومات اول يوم عيد الفطر عام ١٢١٠/٦٠٦ م .



الاستشهاد بدليل النقل الا فيما ندر مغلبين أدلة العقل ، حتى اذا بلغ المسار الى الرازى نجده يستهل كثيرا من كتبه الكلامية معلنا : لا يمكن اثبات العقل بالنقل وانما النقل بالعقل ، وأصبح المعول في اثبات أصول الدين هو العقل (١) ، بل وتسريت الى أدلة التفسير أدلة المعول وحجج الكلام (٢) . بدلا من ان تستند قضايا الكلام الى آيات القرآن ؟

وجاء الباقلانى ليختط منهاجا مغايرا لمنهج الاشعرى دفاعا عن المذهب ، اذ وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الادلة كالحديث عن العلم واقسامه وعن الموجود قديمه وحديثه وعن الجوهر والعرض والجسم لاثبات حدوث العالم واثبات وجود البارى ومنها الى معرفة صفاته . يقول ابن خلدون عن الباقلانى : انه وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الادلة مثل اثبات الجوهر الفرد وان العرض لا يقوم بالعرض وانه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم ، وجعل هذه القواعد تبعا للمقائيد الايمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الادلة عليها .

هكذا يشير ابن خلدون الى أن الباقلانى قد أدرج مسائل من الفلسفة الطبيعية فى المقائيد الايمانية واوجب اعتقادها لتوقف الادلة عليها وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وتابعه فى ذلك الجوينى . غير أن المتكلمين لم يتوسسوا فى استخدام المصطلحات الفلسفية ، لانها بطبيعتها ملابسة للعلوم الفلسفية المباشرة للمقائيد الشرعية ، تلك هى طريقة المتقدمين على حد تعبير ابن خلدون (٣) .

أما أهم معالم المنهج لدى فخر الدين الرازى فتتلخص فيما يلى : —

١ — التوسع فى المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والالهيات كالاشارة الى تعريف الواجب والممكن والاستدلال على

(١) واذا كان المعتزلة قد سبقوا الى ذلك فقد كانوا يحتاجون أصحاب الديانات الاخرى ومن ثم فلا بد من دليل العقل ولكن كتب الاشاعرة الكلامية موجهة أغلبها لمناظرة مسلمين .  
(٢) لا غرابة فى أن يستنكر الحنابلة ذلك فى التفسير وأن يرى ابن تيمية فى تفسير الرازى فيه كل شيء الا التفسير ودفاع السبكي بعبارته : فيه كل شيء مع التفسير فتضمن اعترافا باقحام كل شيء على التفسير .

(\*) استدراك : لا يعنى ذلك أن الرازى أو من سبقه قد استبعدوا تماما الاستشهاد بآيات القرآن ولكن أصبحت حجج العقل ومصطلحات الفلسفة هى الروح السائدة فى المنهج وربما قصدوا أن يناووا بالنص وتفسيره عن منازعاتهم لقداستها .  
(٢) ابن خلدون : المقدمة — فصل فى علم الكلام من ٢٢٦ وما بعدها طبعة المطبعة البهية .

وجود الله بدليل الامكان وضرورة استناد الممكن الى الواجب والممكن الى الواجب ، نجد كذلك التوسع في اطلاق اسماء على الله احجم عنها المتكلمون طويلا لانها ليست من اسمائه الحسنى كالصانع وواجب الوجود .

٢ - لم يرى الرازى ان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما كان يرى الباقلانى ، ومن ثم لا نجد لدى الرازى اهمية لنظرية الجوهر الفرد في مذهبه ، بل انه ينتقدها دون ان يعنى ذلك هدما للقول بحدوث العالم ، ويقدم الرازى اثني عشر اعتراضا على أدلة الاشعرى على امكان رؤية الله يوم القيامة ومع ذلك فهو يؤكد الرؤية : يسمى ابن خلدون هذه بطريقة المتأخرين المبينة لطريقة المتقدمين .

٣ - ان الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون تقديم فيما خالفوا فيه العقائد الايمانية .

هكذا نجد لدى الرازى مضمونا اشعرى في قالب فلسفى (١) ، حقيقة لقد اختلطت مسائل الكلام بالفلسفة ولكنها افكار تدرجه آخر الامر في عداد الاشاعرة من المتكلمين (٢) .

وللرازى حصيلة فكرية ودينية وفلسفية ولغوية تمثل ذروة ما بلغه الفكر الاسلامى ، تتضح هذه الحصيلة سواء في تفسيره أو في عرضه للموضوعات الكلامية .

يقول عنه الصفدى : فاجتمع له خمسة اشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من امثاله وهى : سعة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريد في تقرير الادلة والبراهين ، وكانت فيه قوة جدلية ونظر دقيق (١) . ومن ثم ارتفعت كتبه الى المنزلة الاولى في التعليم حتى لم يبق فيما يتناوله الناس من كتب الكلام غير مؤلفات الرازى وخاصة كتابه « المحصل » ، هذه هى الحقيقة التى قررها نصير الدين الطوسى ( ت ٦٧٢ هـ ) ، والواقع ان اهم ما يميز الرازى قدرته الفائقة على جميع أطراف الموضوع وتقديمه في نسق منظم ، انه اذا عرض لمسألة كلامية أو لمشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة فيها في تصنيف جامع مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من

---

(٢) راجع تكملة كلام ابن خلدون في الفرق بين الفيلسوف والمتكلم ص ٢٢٢ من المقدمة .

(١) أيانه اشعرى المذهب فلسفى المنهج .

(٢) الصفدى : التوفى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٨ .

موضوعات أخرى ، وقد يجر الموضوع الكلامي أو الفلسفي الى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرضه لها دون أن يفلت منه زمام الموقف ، وهو اذ يناقش وجهات النظر التي يعرض لها يحدد موقفه الذي يعتقد أنه الحق ويدافع عنه . وإذا كانت للرازي تلك القدرة الفائقة على العرض والربط فان القارئ الذي ليس له سعة اطلاعه في مختلف العلوم قد لا يتمكن أن يلاحقه بفكره في تقسيماته وتفريعاته وتدقيقاته وتشقيقاته .

لقد كان الرازي نموذجا ممثلا لحضارة جاوزت في فكرها طور الشباب الى الشيخوخة حيث تغلب الخبرة على الاصاله وحيث العالم الموسوعي الذي يتقن مختلف علوم العصر ، ولكنه في ذلك كله غير مبتكر ولا أصيل ، كان يمثل عصر حضارة أفقية لا رأسية فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء (١) .

لا غرو اذن ان يحلل ابن تيمية علم الرازي فيرجع مادته الكلامية الى أبي المعالي والشهرستاني ومادته الفلسفية الى ابن سينا (٢) ، وليس في ذلك تعامل أو بخس من شأن الرازي وقد أحسن وصف نفسه في غير تواضع حسين قال :

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

أو حين أشار في أخريات حياته الى أنه قد حصل من العلوم كل ما يمكن تحصيله (٣) بحسب طاقته البشرية .

### مؤلفاته :

تدور مؤلفات الرازي حول موضوعات متنوعة متباينة من تفسير وكلام وفلسفة وفقه وأصول فقه وعلم النجوم ومعرفة الكف وعلم الفراسة (٤) وفلسفة والطب والكيمياء وعلم المعادن : ويمكن الرجوع بصدد ثبت مؤلفاته المعروفة المطبوعة منها والمخطوطة الى المقالة التي أعدها الاب جورج قنواتي من ص

---

(١) وذلك اذا قورن بمتكلمي القرن الثالث - عصر ازدهار الحضارة - الذي ابتكرت فيه نظريات الجزء والتولد والكمون والداخلية فضلا عن اراء مبتكرة في جليل الكلام .

(٢) بغية المرتاد ص ١٠٧ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : طبقات الاطباء ، ج ٢ ، ص ٦ .

(٤) الكف والفراسة والتنجيم علوم غيبية تشيع أبان تدهور الحضارات ولا يعرفها العصر

١٩٢ - ص ٢٢٤ فى كتاب الى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين أشرف على  
اعداده الدكتور عبد الرحمن بدوى ١٩٦٢ .

ونكتفى بذكر أهم كتبه فى التفسير والكلام والفلسفة .

#### ( ا ) فى التفسير :

١ - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير : أهم مؤلفات الرازى ومن أهم  
آثار الفكر الإسلامى . قال عنه ابن تيمية لأنه لم يكن يميل الى اقحام العلوم  
العقلية فى التفسير فيه كل شيء ما عدا التفسير فرد عليه السبكي : فيه كل شيء  
مع التفسير (١) . وفى التفسير نحو ومنطق والهبات وكلام وفلسفة وفقه  
وتصوف وعلوم وطبيعة .

٢ - التفسير الصغير .

٣ - تفسير الفاتحة .

٤ - تفسير سورة البقرة على الوجه العقلى لا النقلى .

#### ( ب ) علم الكلام :

١ - كتاب الاربعة فى اصول الدين طبعة حيدر اباد الدكن  
١٩٣٢/١٣٥٣ .

٢ - اساس التقديس أو تأسيس التقديس ( مطبوع ) .

٣ - اعتقادات غرق المسلمين والمشركين ( حققه على مسامى النشار )  
١٩٣٨/١٣٥٦ .

٤ - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أو  
المحصل من نهاية العقول فى علم الاصول وهو من أهم كتب الرازى الكلامية  
واكثرها تداولاً ، وقد لخصه نصير الدين الطوسى تحت عنوان تلخيص المحصل  
كما قد شرحه بعض المتأخرين كالقزوينى فى كتابه المفصل .

---

(١) رأى ابن تيمية يمثل موقف السلف الذين يرفضون اقحام ما هو غريب عن العقيدة  
ببما رأى السبكي يمثل موقف الخلف - والاشعرية بوجه خاص - الذين لا يجسدون فى  
ذلك حرجاً .



- ٥ - المسائل الخمسون فى اصول الدين ( مطبوع ) .
- ٦ - نهاية العقول فى دراية الاصول ( مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ٧٤٨ توحيد مجلدان ) .
- ٧ - اجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الرازى فى بلاد ما وراء النهر ( تحتوى على ١٦ مسألة حلل بعضها بول كراوس ثم ترجمها وعلق عليها بالانجليزية الدكتور فتح الله خليف فى رسالته للدكتوراه من جامعة كمبودج .
- ٨ - لوامع البينات فى شرح اسماء الله والصفات ( مطبوع ) .
- ٩ - عصمة الأنبياء ( مطبوع ) .
- ١٠ - البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان ( مخطوط ) .

#### ( ج ) فى الفلسفة :

- ١ - الحكمة المشرقية .
- ٢ - المباحث المشرقية وهو من أهم كتبه الفلسفية فى شرح العقائد ، وقد استقى الرازى من الفارابى وابن سينا وأبى البركات البندارى بعض آراءهم وناقشهم وقد يوافقهم أو يخالفهم حسب معتقده .
- ٣ - شرح عيون الحكمة لابن سينا .
- ٤ - شرح الشفاء لابن سينا .
- ٥ - شرح النجاة لابن سينا .
- ٦ - شرح الاشارات لابن سينا .
- ٧ - لباب الاشارات وهو تلخيص كتاب الاشارات ( مطبوع ) .

#### آراؤه الكلامية :

- ١ - علم الكلام أشرف العلوم :
- ان شرف العلم يظهر من عدة أوجه :

أحدها : شرف العلوم ، ولاشك أن الغرض الأهم والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله ، ولاشك أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات ، فيجب أن يكون هذا العلم أشرف العلوم .

وثانيها : وثاقة البرهان ، ولاشك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا العلم يجب أن تكون مؤلفة من علوم ضرورية تأليفاً يعلم صحته ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه وذلك في النهاية من القوة والوثاقة .

وثالثها : شدة الحاجة إليه ، ولاشك أن اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل المقاصد ، ثم إن السعادة الآخروية لا يمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي إلا بهذا العلم . وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها إلا بنظام أصول العالم ، وذلك مالا يلحق إلا بالرغبة في الثواب والرغبة من العقاب .

ورابعها : حاجة سائر العلوم الدينية إليه ، لأن صحة الدينيات متوقفة على صحة هذا العلم ، لأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعاً حياً عالماً قادراً كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم ، فاذن ما عدا هذا العلم من العلوم الدينية يحتاج إليه مع استغنائه عنها ، وذلك يوجب شرفه على شرف غيره (١) .

وإذا كان الرسول وصحابته لم يستخدموا هذا العلم ولا مصطلحاته كالجواهر والعرض والطفرة والجزء والاكوان فذلك لا يقدح في هذا العلم ، لأن العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث والفقه قد حدثت فيها اصطلاحات لأجل التفهم ، غير أن النبي وصحابته وكذلك الأنبياء جميعاً ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال على وجود الصانع (٢) .

وهكذا قدر لعلم الكلام الذي كان ينهى عنه حتى أوائل القرن الرابع أن يستحسن الخوض فيه كما أراد له أبو الحسن الأشعري ثم أن يصبح عند الرازي أشرف العلوم سابقاً في هذا الشرف علوماً دينية كالتفسير والحديث والفقه .

(١) الرازي : نهاية العقول في دراية الأصول مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨ توحيسه من ٢ ، ١ .

(٢) أساس التقديس ٠٠٠ من ٥ .

## — العقل مرجح على النقل :

ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقدح فى النقل .  
اذ النقل مستند الى العقل مفتقر اليه ، النقل يستند الى صدق الرسول ، ولا  
يعرف صدق الرسول الا بالعقل ، انه لا يمكن اثبات صدق الرسول بالنقل .

انه اذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل ، أو قامت الدلائل العقلية  
القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فانه  
باطل أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، لانه لا يمكننا أن  
تعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع  
وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ، واذا لم تثبت هذه الاصول  
خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة ، فالقدح فى العقل لتصحيح النقل  
يفضى الى القدح فى العقل والنقل معا (١) .

والله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه وذم التقليد والمقلدين ، واذا  
استثنينا آيات الاحكام الشرعية التى نقل عن ستمائة آية وجدنا جميع آيات  
القرآن فى التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين ، حتى الآيات الواردة  
فى القصص ، قصد بها معرفة الله تعالى وقدرته .

والله قد كلف الانسان من جهة العقل ، اذ العقل هو مناط التكليف ،  
والتكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات .

لا أظن أن الرازى يعبر فى ذلك تماما عن الموقف الاشعرى الذى يرجح  
عادة النقل على العقل اذا تعارضا ، وليس ذلك ميلا منه للمعتزلة ، وانما الاولى  
أن يعد ذلك انعكاسا للجانب الفلسفى وأثرا للفلسفة فى فكره .

## ٢ — معرفة الله واجبة بالنظر :

يستند علم الكلام الى مقدمات ثلاث :

المقدمة الاولى فى العلوم الاولية أو اوليات المعرفة وهل هى الحسيات  
أم البديهيّات أم الاثنان معا .

المقدمة الثانية فى الاستدلال وهى ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى  
تصديقات أخرى .

---

(١) الرازى . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٢ طبعة الحسينية ١٢٢٢ هـ .

المقدمة الثالثة في معرفة الله وانها واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر (١).

—

تهدف المقدمة الاولى الى الرد على السوفسطائيين لبيان امكان العلم اليقيني ، أما الاستدلال فيهدف الى بيان الفكر الصحيح ، فاذا كان الاستدلال هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات أخرى ، فهذه الاخيرة اذا كانت مطابقة لمعلقاتها فذلك هو الفكر الصحيح (٢) .

والفكر واجب على الانسان ، لان معرفة الله لا تتم الا به ، واذا كانت معرفة الله تعالى واجبة وتحصيل معرفته لا يمكن الا بالنظر فان مالا يتسادي الواجب المطلق الا به كان واجبا فيكون النظر واجبا .

انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا ان العالم له مؤثر ، ولا يقال يعرف الله بالعلم او النبی ، لانا لا نعلم كون المعلم صادقا الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار معجزة على يديه (٣)

وجوب النظر سمى — خلافا للمعتزلة — انه اذا كان بالنظر يعرف الله وكانت معرفة الله واجبة يستتبعها ثواب فانه لا يمكن القطع بالشواب أو العقاب من جهة العقل ، ويشير الرازي الى الآية « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (٤) .

## اولا - الوجوب :

### ١ - اقسام الوجوبات :

الموجود لدى الفلاسفة اما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الوجود — لذاته أو لغيره — وهو كل ما عداه .

الواجب لذاته لا يتركب من غيره والا لافتقر الى الغير فلا يكون واجبا لذاته ، ولا يكون وجوده ولا وجوبه زائدا على ماهيته ، وهو واجب لذاته من جميع جهاته والا لكان في اتصافه بامر ثبوتى أو سلبى غير كاف في تحقق ذاته ، وانما في حضور أمر خارجى ما يدل على أن واجب الوجود لذاته يتوقف على غيره وهذا خلف ، ولا يجوز على الواجب لذاته العدم والا لكان

(١) الرازي : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٢ .

(٢) الرازي : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢ .

(٣) الرازي : نهاية العقول ... ص ٢٦ ظهر .

(٤) سورة الاسراء آية ١٥ ، لا تدل الآية على أن وجوب النظر معنى ، وانما العذاب

الذى يوعد به الله بعد بعثه الرسول انما يدل على أن معرفة الله وطاعته واجبان بالسمع .



وجوده متوقفا على من كان سبب عدمه فيكون بذلك ممكنا وليس واجبا .  
 اما الممكن فهو الذى لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال .  
 ولا يوجد الممكن ولا يعدم الا بسبب متفصل عنه . اذ يستحيل الترجيح بين  
 الوجود والعدم الا بمؤثر . ولا يكون المؤثر ممكنا والا لزم التسلسل الى  
 ما لا نهاية . وعلّة حاجة الممكن الى مؤثر هي امكانه حدوثه . ولا يستغنى  
 الممكن حال بقاءه عن المؤثر ، لان علّة حاجته الى البقاء حال بقاءه هي كونه  
 ممكنا يستوى فيه وجوده مع عدمه فلا يترجح بقاءه على عدمه حال بقاءه الا  
 افتقاره الدائم الى المؤثر او الواجب اذ الممكن حال اسنمراره مفتقر الى مرجح  
 ذلك المرجح هو الواجب .

اما المتكلمون فقد قسموا الموجودات الى قديم وحديث . اما القديم فهو  
 مالا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى . والمحدث ما لوجوده اول وهو  
 كل ما عداه .

والقديم لدى المتكلمين يستحيل اسناده الى فاعل . اما الفلاسفة فانهم  
 اذ اجازوا ان يكون فى الازل مع الله تعالى غيره فقد اجازوه اسناد قديم  
 الى فاعل .

ويرى الرازى ان الخلاف بينهما لفظى . اذ ان المتكلمين قد اجازوا ان  
 يكون القديم معلولا . فعلم الله وقدرته قديمان وهما معلولان لذاته .

ولا نوافق الرازى فى ان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بضد القدم  
 والحدوث لفظى . اذ لا يمكن قياس صفات الله على العالم . ان احدا من  
 المتكلمين لا يزعم ان صفات الله مستقلة منفصلة عن ذاته استقلال العالم عن  
 ذات الله . ومن جهة اخرى يتفق الفلاسفة والمتكلمون على ان الله فاعل العالم  
 بصرف النظر عن كون الفعل صدورا او خلقا — ولكن احدا منهم لا يقول ان الله  
 فاعل لصفاته . ومن ثم يبقى الخلاف بين الفريقين مبدأى بل جوهرى : العالم  
 لدى الفلاسفة قديم والقديم جائز اسناده الى فاعل . العالم لدى المتكلمين محدث  
 ولا يجوز اسناد القديم الى فاعل . القدم صفة ذات للالوهية فكل قديم فهو  
 اله . ولا اله الا الله فلا قديم سواه . ذلك موقف المتكلمين . ولكن الرازى  
 لا يجعل القديم ولا الحدوث صفة كي يجعل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين  
 لفظيا . اذ يقول ( القدم والحدوث ليستا صفتين اذ لو كان القدم صفة لكانت  
 قديمة والحدوث لو كانت صفة لكانت حادثة ) (٢) وذلك فى رأى تلاعب  
 بالالفاظ . وكون القدم سلبى المعنى لا يخرجها عن كونه صفة .

(١) الرازى . محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥٤ .

(٢) الرازى : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٧٠ .

## محدث الاجسام :

فى القول بالقديم أو المحدث آراء ثلاثة :

الرأى الاول : العالم محدث الذات والصفات ، وهو قول جمهور المسلمين والنصارى واليهود والمجوس .

الرأى الثانى : العالم قديم الذات والصفات وهو قول أرسطو طاليس وتاونراسطس وابرقلس والقارابى وابن سينا .

الرأى الثالث : العالم قديم الذات محدث الصفات ، وهو رأى طاليس وانكساغورس وسقراط والثوية والماتوية .

ويقتضى التقسيم ان يكون هناك القول بان العالم محدث الذات قديم الصفات ولكن لم يقل بذلك احد (١) .

بعد هذا التقسيم يتابع الرازى رأى المتكلمين فى القول بمحدث العالم ، اذا ما اعترفنا بالصانع الحكيم قلنا بمحدث العالم ، ان الاجسام لو كانت ازلية لكانت منذ الازل اما متحركة او ساكنة ، ولا يجوز أن تكون منذ الازل متحركة ، لان ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضى المسبوقية بالغير والجمع بينهما تناقض ، ثم ان كل واحد من الحركات محدث مفقور الى موجب ، وكل حركة هى فعل لفاعل مختار ، فلا بد لكل حركة من اول ، ولكل الحركات اول .

ولا يجوز أن تكون الاجسام منذ الازل ساكنة والا لامتنع زوال الكون ، فان زال فلا بد لذلك من مؤثر وهو واجب الوجود المنفرد بالقدم .

والواقع أن الفلاسفة لا يقولون ان الافلاك كانت فى الازل ساكنة ، غير أن الحركة تعنى الانتقال من حال الى حال ، وهذا يعنى أن هناك « قبيل » ، و « بعد » ، اذ حقيقة الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، وحقيقة الازل لا تقتضى المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والازل محال (١) .

وكل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود ، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدث ، فيلزم ان كل ما سوى الله محدث ، أما أن كل ممكن محدث فهو انه

(١) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

كل ممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر ، والحاجة الى مؤثر تكون حال العدم مما يلزم عنه الحدوث .

وقد ادعى الفلاسفة أن الایجاد احسان ، والامتناع عن الاحسان نقصان فلو أن البارئ تعالى ما أوجد العالم فى الازل لزم أن يكون موصوفا بالنقصان مدة غير متناهية ، والجواب أن لفظ الایجاد يعنى اخراج الشيء من العدم الى الوجود ، وكل ما كان كذلك مسبوقا بغيره ، وهذا المعنى فى الازل محال لان الازل يعنى نفى المسبوقية بالغير .

فالله تعالى منفرد بالقدم اما العالم وما فيه من أجسام فهو محدث والمحدث اما أن يكون متحيزا أو قائما بالتحيز ، أما الله فهو غير متحيز ولا قائم بالتحيز، والمتحيز اما أن يكون قابلا للانقسام وهو الجسم ، أو غير قابل للانقسام وهو الجوهر ، أما القائم أو الحال فى التحيز فهو العرض .

والاجسام كلها متماثلة فى أنها تشغل حيزا وفى قبولها الاعراض وفى أنها محدثة (١) .

## ثانيا - الالهيات :

### ١ - وجود الله :

يستند أهم دليل على وجود الله لدى الفلاسفة على فكرة الامكان بينما يقوم لدى المتكلمين على فكرة الحدوث .

والاستدلال على وجود واجب الوجود بالامكان من وجهين ، أحدهما الاستدلال بامكان الذات والآخر الاستدلال بامكان الصفات ، كذلك الاستدلال على وجود البارئ بالحدوث يجمع بين حدوث الذات وحدوث الصفات .

أما الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذات فيستند الى فكرة استمرار الممكن فى الوجود والعدم وأن لا بد له من مؤثر أو مرجح ليترجح

---

(١) الرازى : المسائل الخمسون فى علم الكلام ضمن مجموعة رسائل جمعها أبو شامة الشافعى ص ٢٢٨ وراجع أيضا : معالم أصول الدين للرازى على هامش محصل افكار ... ص ٢١ ، ٢٢ طبعة ١٣٢٢ هـ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤١ .

وجوده على عدمه حال بقاءه وليترجح عدمه على وجوده حال فنائه (١) .

وأما الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات فيتبين من النظر في الصفات التي يختص بها كل جسم من الأجسام ، إذ لما كانت الأجسام منماثلة في شغلها للحيز وفي قبولها الأعراض ، كان اختصاص جسم ما بصفات تخصه دون غيره لأبد غيرها من مخصص أو مرجح .

أما استدلال المتكلمين على وجود الباري أو الصانع بحدوث ذوات الأجسام والجواهر فذلك لأن الأجسام حادثة وكل محدث لابد له من محدث فالأجسام مفتقرة إلى المحدث . وتستند فكرة حدوث الأجسام لدى المتكلمين إلى أن الأجسام لا تخلق من أعراض وأكوان — من حركة وسكون واجتماع وافتراق — وهذه حادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام حادثة .

وأما الاستدلال بحدوث صفات الأجسام فيشير الرازي فيها إلى دليلين : دليل الانفس ودليل الاتفاق . أما دليل الانفس فهو تكون الانسان وتطوره من نطفة إلى علقة . يعلم الانسان أنه كان قبل تكونه عندما فأصبح موجودا ويعلم بالضرورة عجز الخلق عن ايجاد هذا التركيب فهو لم يوجد بنفسه ولم يوجد له أبواه ولا سائر الناس . فلا بد له من موجود أوجد ما يعرض لتطور الانسان من صفات وأعراض . وأما دليل الاتفاق فبعضها سفلية عنصرية وهي أحوال الحيوان والنبات والمعادن . وبعضها علوية فلكية هي أحوال الافلاك والكواكب وكلها شاهدة دالة على وجوده (٢) .

هذا الاستدلال على وجود الباري بحدوث الاتفاق والانفس هو المشار إليه في قوله تعالى :

( سنريهم آياتنا في الاتفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ) (٣) . وهو الذي خصه الله بكثير من آياته في كتابه المنزل .

## ٢ — صفات الله :

الالفاظ الدالة على صفات الله على ثلاثة أقسام (٤) :

(١) الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٧٠ ومعالـم أصول الدين على هامش لمحصل ص ٢٦ . ٢٧ .

(٢) الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٩٠ ومعالـم أصول الدين ص ٢٨ . ٢٩ .

(٣) سورة فصلت آية ٥٢ .

(٤) الرازي : لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات ص ٢٢ .



١ — ما يدل على صفات ثابتة في حق الله تعالى قطعا : وهذه على اقسام ثلاثة :

١ — ما يجوز ذكرها مفردا او مضافا كقوله انه موجود وشيء وازلى .  
قديم .

ب — ما يجوز ذكرها مفردا ، ولا يجوز ذكره مضافا الى بعض الاشياء فيقال يا خالق ولا يقال يا خالق الخنافس او الخنازير ، وان كان تعالى قد خلقها وانما يجب مراعاة الادب والتعظيم .

ج — ما يجوز مضافا ولا يجوز ذكرها مفردا فلا يقال يا منشيء — يا منزل — يا رامى — يا محرك .

٢ — ما يمنع ثبوتها في حق الله تعالى ولا يجوز اطلاقها عليه ، وان ورد بها السمع وجب تأويلها كلفظ النزول والصورة والمجىء .

٣ — امور ثابتة في حق الله تعالى ولكنها مقرونة بكيفيات يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى حيث المسمى مركب من امر ثابت في حق الله تعالى ومن كيفية يمتنع ثبوتها لله تعالى كالمر والخداع والاستهزاء ، لا يصح اطلاق مثل هذه الالفاظ عليه سبحانه ، وان ورد التوقيف به اطلاقناه في حق الله تعالى بعين ذلك اللفظ ، اما سائر الالفاظ المشتقة فلا يجوز اطلاقها في حق الله تعالى فنقول : « ومكروا ومكر الله » ونقول « يخادعون الله وهو خادعهم » ( النساء ١٤٢ ) ونقول « الله يستهزى بهم » ( البقرة : ١٥ ) ولا نقول البتة : يا ماکر ، يا خادع ، يا مستهزىء في حقه تعالى (١) .

(١) الرازى : لواضع البينات شرح أسماء الله والصفات من ١٧ ، ١٨ .

يقدم الرازى تقسيما رباعيا آخر للصفات على النحو التالى :

- ١ — صفات ثبوتية حقيقية مثل موجود وشيء وحى .
- ب — صفات ثبوتية اضافية مثل معبود ومعلوم ومشكور او كقولنا : يا من هو المسيح بكل لسان . يا من هو المعبود فى كل مكان .
- ج — صفات سلبية مثل قدوس وسلام وغنى ، اذ القدوس هو السلوب عنه مشابهة جميع المكنات والسلام هو السلوب عنه جميع العيوب والغنى هو السلوب عنه الحاجة والواحد هو السلوب عنه الكثرة والاحد هو لسلوب عنه النظير .
- د — مركب من هذه الاقسام ١ — صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا عالم وقادر اذ العلم صفة غانه بالذات لها اضافة الى العلوم وكذا القدرة والارادة والسمع والبصر والكلام .
- ٢ — صفة حقيقية مع صفة سلبية كقولنا ازل وقديم اذ معناه انه موجود لا يسبقه عدم فوجوده صفة حقيقية وقولنا لا يسبقه عدم سلبى .

وصفات الله تعالى على ثلاثة أقسام : صفات ذاتية وصفات معنوية  
وصفات فعلية :

٢ — أما الصفات الذاتية فالمراد منها الألقاب الدالة على الذات كالموجود  
والشيء والقديم . وربما جعلوا الألفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب  
كقولنا واحد وغنى وقدوس ..

وقد اختلفت الفرق في إطلاق لفظ موجود على الله وفي معناه :  
ذهب الباطنية إلى نفي صفة الوجود عن الباري حتى لا يكون في ذلك  
مشاركاً غيره في صفة الوجود فيكون نوعاً من التشبيه (١) .

وذهب ابن سينا إلى أن وجوده نفس حقيقته ، فكما أن حقيقته مخالفة  
لسائر الحقائق كذلك وجوده مخالف لسائر الموجودات ، قال قوم من علماء  
الأصول أن الوجود من حيث هو وجود مفهوم واحد في كل الموجودات إذ هو  
نقيض العدم ، ولا نقيض للعدم إلا الوجود ، وتقسيم الوجود إلى واجب وممكن  
بدل على شيء مشترك بين القسمين والا كان التقسيم باطلاً (١) ، ووافقهم  
الرازي .

ونضيف إلى هذه الآراء رأياً له وجهته لم يعرض له الرازي ، هو رأي  
عالم اللغة واحد متفلسف ببغداد في القرن الرابع : أبو سليمان السجستاني  
إذ يرى أنه لا يصح أن يطلق على الباري اسم موجود لأنه اسم مفعول يقتضي  
فاعلاً بينما الله في الحقيقة هو واجد الوجود (١) .

كذلك اختلفت الفرق في أنه سبحانه وتعالى « شيء » ، فذهب الجهم ابن

---

(١) لا يوصف الله لدى الشيعة الإسماعيلية بأنه موجود ولا بأنه لا موجود ولا يوصف  
بأي صفة من الصفات كالعلم والقدرة إذ يعدون إثبات الصفات فساداً في التوحيد . إن إطلاق  
صفة الوجود أو أية صفة أخرى عليه في نظرهم تشبيه . بل لا يقبلون القول أنه موجود  
لا كالموجودات أو عالم لا كالعالم لأن إطلاق اللفظ عليه سبحانه وعلى غيره يفيد نوعاً من  
الاشتراك على نحو ما . ويعدون موقفهم إقصي درجة من التنزيه وينتقدون المعتزلة إذ نزهوا  
الله عن صفات المخلوقين ثم أثبتوا له القدرة والعالم والحياة . إنهم في رأي الشيعة الإسماعيلية  
قد قالوا بأفواههم قول الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد المشركين . راجع الكرمانى .  
راحة العقل ص ٥٤ .

(١) الرازي . المسائل الخمسون في علم الكلام ص ٢٤٨ .

(٢) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ص ١٨٦ وليس من بين أسماء الله الحسنى اسم  
موجود بينما من أسمائه « واجد الوجود » .

صفوان الى انه ليس بشيء ، والتنازع في ذلك اما بالمعنى او اللفظ ، اما المعنى فالمراد من لفظ شيء انه موجود ، واما اللفظ فجائز اطلاقه ، يقول تعالى : « قل اى شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم » (١) ، وقوله ايضا « كل شيء هالك الا وجهه » (٢) ، والاصل في الكلام ان المستثنى يجوز دخوله تحت المستثنى منه (٣) .

وتطلق العرب لفظ القديم على الشيء المتقدم في الزمان في مقابل الجديد ، وبهذا المعنى لا يصح اطلاقه على الله اما ان قصد بذلك الازلى الذى لا اول له ولم يكن قبله قبل فذلك جائز في المعنى وان كانت التسمية خاطئة لان مذهبنا ان اسماء الله موقوفة على السمع وما لم يرد به السمع فهو باطل .

كذلك الامر في الجوهر ، اذ لا يجوز اطلاقه عليه خلافا للنصارى ، والتنازع في هذه المسألة اما في اللفظ او في المعنى ، فلا يجوز اطلاقه لفظا ان قصد بالجوهر ما هو متحيز او له مقدار وكمية ، اما ان قصد به القائم بذاته فنحن نسميه بهذا المعنى جوهر ، فالمعنى صواب ولكن اللفظ خطأ ، ومرد اسماء الله الى السمع .

والله تعالى عن المكان والجهة والحيز ، غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم ، فان ذهبت الكرامية والمجسمة والمشبهة الى انه سبحانه مكاني متحيز فينبغي عزل حكم الوهم والخيال عن ذات الله وصفاته ، انا نعتقد انه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات وان كنا نرى كل من يعلم علما فلا بد ان اكتسبه بآلة واداة ، ونعتقد انه تعالى يدبر من العرش الى ما تحت الثرى ومنزه عن المشقة واللفوب والكلالة مع انا نرى الافعال الشاقة سببا للكلالة والمشقة ، ونعتقد انه يسمع اصوات الخلق من العرش الى ما تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق اطباق السموات العلى وتحت الارضين السفلى ، والوهم البشرى والخيال الانسانى قاصران عن ادراك هذا الموجود ومع ذلك فانا نعتقد انه كذلك .

ومعرفة كنه الذات اعلى واجل واغمض من معرفة كنه الصفات ، فاذا عزلنا الوهم والخيال عن معرفة الصفات والافعال فلان ن عزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى (٤) .

(١) سورة الانعام ، اية ١٩ .

(٢) سورة القصص اية ٨١ .

(٣) الرازى : المسائل الخمسون في علم الكلام ص ٢٤٩ .

(٤) الرازى : مسائل التقديس في علم الكلام ص ٢٦ .

انه تعالى ذكر مراتب تكون الجسد من النطفة الى العلقة الى المضغة الى العظام التي كسيت بعد ذلك باللحم حتى اذا جاء الى امر تعلق الروح بالبدن قال : « ثم انشأناه خلقا آخر » (١) للتنبيه على ان كيفية تعلق الروح بالبدن ليس من مثل تحول النطفة الى علقة او العلقة الى مضغة ، بل هو نوع آخر مخالف لتلك الانواع المتقدمة ، كذلك الانسان اذا تأمل في احوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قاتون ، فاذا اراد ان ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب ان يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلا آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسمانيات (\*) .

واذا لم يكن لله نظير او مثيل فلا يعنى ذلك عدم الوجود ، اذ لا يلزم من نفى النظر والتشبيه نفى الوجود ، كما ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

ويكرر الرازي موقفه اذا تعارضت الدلائل العقلية والنقلية بصدد الايات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيه ، ان تصحيح الادلة النقلية موقوف على صحة برهان العقل لانا لو كذبنا الادلة العقلية لاجل تقرير ظواهر النقل لكنا بذلك قد كذبنا الاصل بالفرع ، ان مراد الله تعالى من ظواهر الايات يوافق الادلة العقلية .

وجميع فرق الاسلام يقولون بانه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار ، لقد ورد في القرآن ذكر العين وذكر الجنب وذكر الايدي وذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر لزمنا اثبات شخص له وجه واحد عليه عين كثيرة وله جنب واحد عليه ايد كثيرة وله ساق واحدة ، وليس من عاقل يرضى بأن يصف ربه بهذا الوصف (٢) .

وان ورد في القرآن انه نور السماوات والارض فانه العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان ، وليس هو النور الفاض من جرم الشمس والقمر والنار ، وانما ينبغي التفسير بانه منور السماوات والارض او بانه هاد لاهل السماوات والارض او بانه مصلح السماوات والارض .

ولا يجوز ان يكون مراد الله تعالى من الاستواء على العرش الاستقرار عليه ، ان الآية مسبقة بقوله تعالى « تنزيلا ممن خلق الارض والسماوات

(١) سورة المؤمنون آية ١٤ .

(\*) ينسب الى أرسطو أنه قال في أول كتابه في الالهيات : من أراد أن يشرح في المعارف

الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى .

(٢) الرجوع السابق ص ٩٩ .



العلی « ومنهوم الایة بیان کمال قدرة الله تعالى وکمال الهيته فلزم أن يكون قوله « الرحمن على العرش استوی » كذلك . يستحيل أن يكون مراده الاستقرار على العرش بعد أن لم يكن وإنما المراد من الاستقرار الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان أحكام الالهية (١) .

ومحال أن تكون الملائكة حاملي العرش في قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (٢) لان الخالق هو الذي يحفظ المخلوق وليس المخلوق هو الذي يحمل الخالق .

ويشير الرازي الى آيات الفوقية والمعية والنزول والمجيء وغيرها من آيات تنطوي على صفات خبرية ويؤولها على نحو ما سبقه اليه المعتزلة ، وكذلك يؤول ماورد في الخبر من أحاديث قدسية تشير إلى الصورة والشخص والتجلى والظهور والنزول والمشي والهولة (٣) .

والله تعالى منزّه عن أن يحل في شيء بالذات أو بالصفات خلافا للنصارى ، أو أن يتحد بشيء البتة خلافا لبعض الصوفية من القائلين بالاتحاد كالحلاج . اذنه اذا كان اقنوم العلم قد حل في بدن عيسى عليه السلام فهي اما قد انفصلت من ذات الباري أم لا فان انفصلت لزم أن يكون ذات الباري جاهلا في ذلك الوقت ، وان لم تنفصل لزم قيام الصفة الواحدة في زمان واحد بموصوفين وذلك محال في بداهة العقول فثبت أنه سبحانه منزّه عن الحلول في الذات والصفات (٤) .

**ب - صفاته المعنوية :** والمراد بها الالفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم .

معنى كونه «حيا» لدى الفلاسفة وأبي الحسين البصري صفة تستلزمها القدرة والعلم؛ أما لدى سائر المعتزلة والأشاعرة ومنهم الرازي فهي صفة ثابتة لازمة لذاته (٥) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩١ غير أن الرازي يشير الى نفس الایة في كتابه المسائل الخمسون ص ٢٦٠ ثم يرى التوقيف وعدم التاويل اذ يقول مراده في ذلك غير معلوم لنا فامنا وصدقنا ونترك التاويل .

(٢) سورة الحاقة آية ١٧ .

(٣) الرازي : أساس التقديس من ص ١٠٠ - ١٨٥ .

(٤) الرازي . المسائل الخمسون ٠٠٠ ص ٢٦٠ ومعالم أصول الدين ص ٢٢ .

(٥) الرازي . محصل ٠٠٠ ص ١٢٠ .

عالم يعلم خلافا للمعتزلة وعلمه قديم عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة (٤)

قادر بقدرته خلافا للمعتزلة، وهو قادر على جميع المقدورات ، ومقدوراته هي الممكنات ، ومعنى كونه قادرا أنه لا يفعل فعلا على سبيل الطبع والماهية وإنما على سبيل القصد والارادة والاختيار ، ولو كان فعله مجرد الصدور للزم عن عدم حدوث تغير في ذات الله إلا يحدث تغير في العالم مع أن تفسير العالم مشاهد محسوس (١)

ونستعرض في إيجاز آراء الفرق بصدد قدرته تعالى :

\* منع الفلاسفة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد .

\* ذهب النظام إلى أنه لا يقدر على خلق القبيح لأن فعل القبيح من الله محال والمحال غير مقدور .

\* ذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد ، لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفها أو عبثا وذلك كله على الله محال (٢) \*

مريد بارادة قديمة خلافا للمعتزلة والكرامية ، وهو تعالى مريد لجميع الكائنات ، وإذا كان تعالى مريدا لوجود الموجودات فهو كذلك مريد لأفعالها ، فهو خالق الأفعال كما أنه خالق الأشياء .

وإذا كان الله عالما أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالا فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا ، والعالم يكون الشيء محالا لا يريده ، أن أمره لا يدل على ارادته كما تدعى المعتزلة ، كما أن طاعته تدل على موافقة أمره لا موافقة ارادته (٣) ، أن الجمع بين ارادة الله الإيمان من الكافر

(١) الرازي : المرجع السابق ص ١٢٧ ، ١٢٨ ومعالم أصول الدين ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) الرازي : المسائل الخمسون ص ٣٦٨ ومعالم أصول الدين ص ٤٢ .

(٣) الرازي : محصل ص ١٣٠ .

(٤) قرئ رد الرازي على قول الفلاسفة : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى حين الحديث عن آرائه الفلسفية ص ٠٠ أما رده على النظام فانه - أي الرازي - لا يسلم بأن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك الملك له أن يفعل ما يشاء فضلا عن أن الحكيم بالسفها أو القبح هو حكم على الداعي لا على القدرة ، أما رده على عباد بن سليمان فانه ما علم الله أنه لا يكون ممكن مقدور وليس ممقنا . وبجوابه على البلخي فإن الفعل في ذاته يكون حركة أو سكونا أما وكونه طاعة أو سفها فاحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد ، والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل ( المرجع السابق ص ١٢ ، وراجع أيضا نهاية العقول ص ٠ مخطوط من ص ١٣١ - ١٣٧ .

وبين الكفر محال (\*) .

**سميع بصير :** صفتان زائدتان على العلم ، أما صرفهما الى العلم - وهو رأى المعتزلة - فذلك مجاز ، ولا يصح صرف اللفظ من الحقيقة الى المجاز الا عند المعارض ، وعلى الخصم أن يقيم الحجة على امتناع اتصافه سبحانه بالسمع والبصر ، ولو لم يتصف بهما لاتصف بضديهما ، وذلك نقص محال على الله (١) .

**متكلم :** بكلام قديم ، ويخالفنا المعتزلة في مدلول الكلام وفي قدمه ، مدلوله لديهم أنه موجد أصوات دالة على معان مخصوصة . وذلك ما لا يدل سبحانه وتعالى عندهم حروف وأصوات قديمان ، ولكن كلام الحق القديم لدى الاشاعرة ومنهم الرازى منزّه عن الحروف والأصوات بل هو كلام نفسى قائم بذاته ، غير أن الرازى يختلف مع بعض الاشاعرة في صفة الكلام ، ان الصفة القديمة المسماة بالكلام عند الرازى واحدة خلافا لبعض الاشاعرة الذين

---

(\*) عرض الرازى مفهوم الارادة لدى المتكلمين . فذهب ابو أنحس البصرى الى القول بأن كونه مريدا يعنى علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى ايجاده . وذهب النجار الى أن معناها غير مطلوب ولا مستكره بينما ذهب البلخى الى أن معناها كونه عالما بأفعال نفسه أمرا بأفعال غيره . وقد وافق الرازى الجبائين الى أن الارادة صفة زائدة على العلم تستوجب حصول أفعاله فى أوقات مخصوصة ذلك أن تخصيص ما يخص بالايجاد من بين جميع المقدورات لا يكون الا بالارادة . المرجع السابق ص ١٢١ وراجع أيضا نهاية العقول من ص ٢٠٥ - ٢١٢ ج ١ .

(١) فى قول الرازى مغالطة : حقيقة أن وجود الايمان من الكافر حال كفره محال . لان الايمان والكفر ضدان لا يجتمعان . ولكن السؤال هو : هل يمكن للكافر أن يؤمن ؟ ظاهر ان الاجابة بنعم . وان انتقال الكافر من الكفر الى الايمان يتدرج تحت الامكان لا الامتناع . ولو كان ايمان الكافر محالا لما بعث الله رسلا ولا أنزل كتباً هذا والذين يقولون بالجبر كما هو مرقف الرازى يميزون بين الارادة والامر الالهيين فيجعلون الله أمرا بما لا يريد . أو غير مريد لما هو امر به بينما لا يميز بينهما المعتزلة . هذا وقد سوى الرازى بين أفعال العباد وبين وجودهم ورد الاثنين الى ارادة الله . وانما يسمى العبد فاعلا لجرد حصول القدرة والدواعى المخصوصة ولكن الفعل من الله خلقا ، فالأفعال كلها تقع بقضاء الله وقدره عنده . واذا كان العبد قادرا على الفعل وعلى الترك كان رجحان أحد الطرفين انما يتوقف على مرجح ، ذلك المرجح هو ارادة الله لانه اذا كان من العبد للزم أن يكون المؤثر من العبد محتاجا الى مؤثر آخر ولا بد أن ينتهى الى التسلسل الى الله . ومن ناحية أخرى يرى الرازى أن القول بالقدر ( حرية الارادة ) يعنى استغناء المحدث عن المحدث والممكن من المؤثر وذلك يوجب فى نظره نفى الصانع ( معالم أصول الدين ص ٧٢ - ٧٥ ) .

اثبتوا خمس كلمات : الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء (١) ، ويشرح الرازى موقفه بقوله : كما أن حقيقة الامر شيء واحد ويمكن التعبير عن تلك الحقيقة بعبارات مختلفة ، وكما أن معنى واحد يمكن التعبير عنه بتعبيرات مختلفة عربية أو فارسية أو تركية أو عبرية كذلك كلام الله واحد مغاير للعبارات المتضمنة للحروف والاصوات ويمكن أن يكون هذا الكلام أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا (٢) .

ح - صفاته الفعلية : والمراد بها الالفاظ الدالة على صدور أثر من آثار قدرته تعالى .

\* صفات الفعل قديمة أم محدثة ؟ ذهب المعتزلة تمييزا بين صفات الذات وصفات الفعل الى قولين :

الاول : أن صفات الذات قديمة بينما صفات الفعل محدثة .

الثانى : ان صفات الذات يتصف بها الله ولا يتصف بأضدادها على عكس صفات الفعل التى يصح أن يتصف بها الله وبأضدادها .

ورأى المعتزلة فى حدوث صفات الفعل يطرح مشكلة دقيقة : اذا كانت هذه الصفات محدثة فهل يعنى ذلك أن الله قبل خلقه أفعاله وإيجاده العالم ثم الانسان لم يكن متصفا بهذه الصفات ؟ من الملاحظ أن هذه المشكلة غير واردة بالنسبة للفلاسفة وقد اثبتوا قدم العالم ولكنها واردة أمام المتكلمين وقد قالوا بحدوثه . من الملاحظ كذلك أن المعتزلة لم يكونوا غافلين عن نتائج قولهم بحدوث صفات الله الفعلية من مشكلة دقيقة ، لقد أكدوا على سبيل المثال حدوث صفة الخلق مدعين رأيهم بالقول :

لو كانت صفة الخلق قديمة لكان المخلوق قديما ، وانما يسمى الله خالقا بعد أن يخلق المخلوق ، اذ المفهوم من الخلق لا يأتى الا عند وجود المخلوق (١) .

ثو كان الخلق صفة قديمة لكان من صفات الذات وللزم ألا يكون المخلوق محدثا وانما يكون قديما ، وألا يكون الخالق فاعلا مختارا بل موجبا بالذات وذلك صريح قول الفلاسفة .

(١) الرازى : محصل ٠٠٠ ص ١٢٥ .

(٢) الرازى : المسائل الخمسون ٠٠ ص ٢٧٠ .

(٣) الرازى : لواحق البيئات فى أسماء الله والصفات ص ٢٧ .



هذا وقد جعل المعتزلة والكرامية الخلق صفة اضافة فلا يتسنى وصف الله بالخالقية الا عند وجود المخلوقين ، ولا يوافقهم الرازى فى ذلك اذ أن كونه خالقا أمر ثبوتى لا اضافى ولا يقتضى وجود نفس المخلوق ، وانما الخالقية صفة الله الخالق مستقلة عن وجود المخلوقين ، انا لما علمنا وجود مخلوق لان خالقا خلقه وجب أن يكون كون الخالق متصفا بصفة الخالقية مغايرا لوجود التواجد المخلوق ، ان كون الشئ مؤثرا فى غيره مغايرا لذات الاثر . وقد لا يكون للاثر وجود خارج الذهن فى الحاضر وانما فى المستقبل وممع ذلك يتصف المؤثر بها فى الحاضر ، فالله هو « مالك يوم الدين » فى الدنيا مع ان التملك ليوم الدين قائم بالفعل حين تقوم القيامة ويكون يوم الدين صفات الافعال اذن متصف بها الله قبل ايجاده الافعال وخلق العالم ، ولا يقاس الفعل الالهى على الفعل الانسانى فى ذلك (\*) .

\* فى أن أفعال الله تعالى لا تكون لاجل أغراض : أفعال الله توقيفية وليست توفيقية — لا تعليل لأفعال الله .

لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ، ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشئ والمستكمل بغيره ناقص لذاته (١) .

وقد ذهبت المعتزلة الى أن علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم ، وان درجة الاستحقاق اسمى من التفضل المحض ، وذلك عندنا باطل ، والا لوجب أن يزيد الله فى قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق فيحصل الاستحقاق من غير المشقة .

ولا يقال اذا كان الكل بخلقه وارادته فميم التكليف ، ان ما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع ، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ، وذلك كله باطل لانه مبنى على طلب اللمية ، « لا يسأل عما يفعل » .

لا يجب أن تكون أفعال الله معللة ، وليس من الواجب فى كل فعل أن يكون معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى وللزم التسلسل وانما لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا ، وأولى الامور أفعال الله تعالى وأحكامه . فكل شئ صنعه ولا علة لصنعه (٢) .

(\*) يكتسب الانسان الصفة اللازمة عن الفعل بعد ممارسته الفعل فلا يسمى الكاتب كاتباً الا بعد الكتابة ولا الصانع صانعا الا اذا مارس صنعه ولكن الله الذى لا يقتضى الفعل منه الا قوله « كن » متصف بصفات الافعال قبل ايجاده لها .

(١) الرازى : محصل ٠٠٠ ص ١٤٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠ .

\* في انه لا يجب عليه تعالى شيء : واذا كان تعالى لا يسأل عما يفعل فانه لا يجب عليه شيء خلافا للمعتزلة الذين يوجبون اللطف والعوض والثواب على الله ، ويوجب البغداديون عليه العقاب الاصلح لنا في الدنيا ، ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع ولا يجب عليه شيء ، الله تعالى قادر على ايصال ما يصل بدون اللطف ما دام ذلك ممكنا ، اما العوض فلو كان واجبا لكان وقع الالم دفعا لتلك المناقع العظيمة ، وكان يجب ان يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح المنع من القصد ، اما الاصلح فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصلح ان يخلق عباده في الجنة ، وان يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة ، واما العقوبة فلان العذاب حقه ، وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر ، فيحسن اسقاطه كما في الشاهد (١) .

\* في الحسن والقبح الشرعيين : هل الحسن حسن لذاته أم لامر الله ؟ وهل القبيح قبيح لذاته أم لنهي الله عنه ؟ يحلل الرازي المشكلة الى قضايا ثلاث ، يوافق المعتزلة في اثنتين وينتهي في الثالثة الى رأى الاشاعرة على النحو التالي :

الاولى : ان الفعل الحسن حسن لذاته وان القبيح قبيح لذاته . اذ الحسن والقبح صفتا كمال ونقصان .

والفعل الحسن محبوب كما ان الفعل القبيح مبغوض ، قد يكون ذلك لان الاول يجلب لذة والثاني يؤدي الى الم ، فيكون المراد بالحسن والقبح ملاءمة الطبع ومنافقته (٢) .

الثانية : على ان ملاءمة الطبع ومنافقته لا تحول دون ان يحكم العقل على الفعل الحسن بانه حسن لذاته وان يميز بينه وبين القبيح ، فيحكم على الاخير بانه قبيح لذاته ، فيستطيع العقل ان يمنع الحكم على الفسق بالحسن وان جلب لذة .

الثالثة : انه لا مجال للعقل في الحكم على أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح ، اذ لا معنى للتحسين والتقبيح الا جلب منافع ودفع مضار ، ولما كان الاله متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه ، اذ يستوى في الفعل الصادر عن الله وجوده وعدمه بالنسبة اليه ، ولا يقال القصد ايصال

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٢) الرازي : نهاية العقول ج ٢ ص ٦٠ .

منافع الى العباد • لان ايصال المنافع أو عدم ايصالها اليه على سواء •

وانتم — يقصد المعتزلة — تسلمون بان العالم محدث ، وان حدوثه في وقت معين مساو لساثر الاوقات من جميع الوجوه فبطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح •

ولو حسن الفعل لذاته لكان كذلك دائما ، ولكن قد يحسن الكذب اذا تضمن انجاء شخص من ظالم ، ولا يقال يحسن هناك التعريض لا ، الكذب لانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم متى اضرر قائله فيه شيء صار به صدقا (١) •

ويربط الرازي بين الحسن والقبح الشرعيين وبين تصوره لارادة الله وقضائه اذ يقول : والله تعالى قد علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون ، وان صدور الايمان والطاعة منهم محال ، ومع ذلك أمرهم بالايمان والطاعة ولن يفيدهم هذا الامر الا استحقاق العقاب ! فثبت أن توقف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل •

في امكان تكليف ما لا يطاق : ومن صور النزاع بيننا وبينهم — يقصد المعتزلة — قولهم بقبح تكليف ما لا يطاق ، فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى ، ولكنه فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ، وان الايمان محال ، لقد كلف ابا لهب بالايمان ، ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، وما أخبر عنه انه لا يؤمن ، فيلزم انه تعالى كلفه بأن يؤمن بانه لا يؤمن ! وهو جمع بين التقيضين •

وما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار ، لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل منه الا اذا أحدث الله فيه الداعي الى ذلك الفعل ، ومتى كان كذلك كان الفعل واجبا ، فالقدرة على الكفر والدواعي اليه من خلق الله تعالى ! ومجموعهما يوجب الكفر فاذا كلفه بالايمان فقد كلفه بما لا يطابق ، ولا يقبح من الله شيء (٢) •

هكذا تتلازم هذه القضايا الثلاث : الله يريد لكل الكائنات خالق لكل الافعال ، وانه تعالى لا يقبح منه شيء اذ لا مجال للحكم بالتحسين والتقبيح على افعاله ، وانه تعالى يكلف الكافرين ما لا يطيقون اذ يكلفهم الايمان ويعلم

(١) الرازي : معالم اصول الدين ص ٨٢ - ٨٨ •

(٢) الرازي : معالم اصول الدين ص ٨٢ •

بل يريد ان لا يؤمنون . وانه اذ امرهم بالايمان غقد امرهم بالمحال الذى عليه يحتاسبون وبه يعاقبون (\*) !

✽ هل يرزق الله الحرام ؟ تعلق الأشاعرة بقوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها » ( هود : ٦ ) لاثبات أن الرزق قد يكون حراما — خلافا للمعتزلة : لأن إيصال الرزق الى كل حيوان واجب على الله تعالى (١) بحسب الوعد وبحسب الاستحقاق . والله تعالى لا يخل بالواجب .

انه اذا كان انسان لم يأكل من حلال طوال حياته ، فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ما أوصل رزقه اليه . ويكون تعالى قد اخل بالواجب وذلك محال ، فعلمنا ان الحرام قد يكون رزقا .

### ٣ — صفات الله ليست عين ذاته :

سبب اضطراب الفرق فى مسألة الصفات بين قائلين بأن الصفات عين الذات سعيا الى الوحدة الكاملة للذات الالهية ، وبين قائلين بأن الصفات ليست هى عين الذات اثباتا لهذه الصفات ، ان للفريق الأول قد اعتبر الوحدة كمالا وانكثرة نقصانا فبالغ فى التنزيه الى حد نفى الصفات بينما ذهب الفريق الآخر الى ان الموجود الذى تثبت له الصفات ويكون سميعا بصيرا اكمل من الموجود الذى لا يكون كذلك .

ومقصود الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان . فالنفاة حاولوا اثبات الكمال فى الوجدانية بينما حاول المثبتون اثبات الكمال فى الالهية (٢) .

ولما كان لكل فريق أكثر من طريقة فسنعرض فى ايجاز طرقهم حسب تصنيف الرازى .

### ١ — مسلك النفاة :

الطريقة الأولى : طريقة الالهيين من الفلاسفة : صفات الله تعالى نوعان : سلبية وهى المسماة فى القرآن بالجلال واضافية وهى المسماة فى القرآن بلاكرام ،

(\*) منطق غنى عن التعليق . ولقد كان الرازى صريحا فى عرضه فلم يتهرب من نتائج القول بالجبر .

(١) كان الرازى مشايخا من سبقه من الأشاعرة فذهب الى القول بأنه لا يجب على الله شيء أصلا .

(٢) الرازى : لواضع البينات شرح أسماء الله والصفات ص ١٧ .



واليه الاشارة في قوله تعالى : « ذى الجلال والاكرام » . (الرحمن : ٧٨) .  
اما كثرة السلوب فلا توجب كثرة في الذات ، واما كثرة الاضافات فهي ايضا  
لا توجب كثرة في الذات ، فاثبات صفات الجلال والاكرام لا يقدر في وحدة  
الذات .

الطريقة الثانية : طريقة المعتزلة : اتفقوا على انه سبحانه وتعالى عالم  
قادر ، ولهم في صلة الذات بالصفات وفي قولهم انها عين الذات تفسيرات  
ثلاثة (١) .

(١) تفسير العلاف : مفهوم الصفات عنده ثبوتى اذ الله عالم وعلمه ذاته  
وقادر وقدرته ذاته . ويرد الرازى على هذا الراى بقوله مفهوم كونه عالما  
غير مفهوم كونه قادرا .

(ب) تفسير النظام : مفهوم الصفات عنده سلبى اذ معنى كونه عالما نفى  
الجهل عنه ، والرد على ذلك ان نفى الجهل ليس بعلم . اذ ان المعدوم والجماد  
ليس بجاهل ولا بعالم .

(ج) تفسير أبى هاشم : العالمية والقادرية امران ثبوتيان زائدان على  
الذات لا يقال فيهما موجودتان ولا معدومتان .

ويرد الرازى بأن الأحوال التى لا تكون موجودة ولا تكون معدومة بتعذر  
أن تكون معلومة بينما صفات الله معلومة لنا موجودة فى ذاتها (١) .

ويرى هذا الفريق ان القرآن قد كفر النصارى لقولهم بالكثرة : « لقد  
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » (٢) ، ومعلوم أن النصارى لا يثبتون  
ذواتا ثلاثة متباعدة بل يثبتون ذاتا واحدة موصوفة بأقانيم ، والأقانيم هى  
الصفات ، فدل ذلك على ان الله قد كفرهم لقولهم بكثرة الصفات .

ويرد الرازى بأن النصارى قد اثبتوا قديما مستقل بعضها عن بعض وأن  
الله قد كفرهم لانهم اجازوا على الاقانيم الحلول فى بدن مريم وعيسى (٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) سورة المائدة آية ٧٢ .

(٣) الرازى : نهاية العقول فى دراية الاصول مخطوط الجزء الاول ص ١٩١ .

## ٢ — مسلك المثبتين . طريقة الصفاتية والأشاعرة :

صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته وإنما هي أمور ثبوتية معلومة زائدة على الذات ، أنه مع أن حقيقة الذات واحدة ، ويصح من الواحد فينا أن يعقل صفة العلم ولا يعقل صفة القدرة أو العكس فذلك يدل على أن مفهوم الذات والعلم والقدرة ليس أمرا واحدا .

ولما بطلت شبهات نفاة الصفات لم يبق إلا الجزم باثباتها وهذا قول الجمهور الأعظم من أهل العلم (١) .

## ٤ — أسماء الله :

الفرق بين الاسم والصفة أن الاسم عادة أسبق من الصفة ، إذ الاسم يشير إلى الذات بينما الصفة اسم مشتق .

( ١ ) أسماء الله قبيح : ومذهب أصحابنا أن أسماء الله تعالى توقيفه ويرى الرازي أن الأسماء موقوفة على الأذن أما الصفات فغير موقوفة على الأذن .

هذا وقد ذهب المعتزلة والكرامية ووافقهم الباقلاني من الأشاعرة إلى أن اللفظ إن دل العقل على ثبات معناه في حق الله جاز إطلاقه عليه سواء ورد التوقيف به أم لم يرد .

وحجة الأشاعرة الذين يرون أسماء توقيفيه أنها لو لم تكن كذلك لجاز تسميته عارفا داريا غهما موقفا عاقلا فطنا لبيا كما جاز وصفه بكونه عالما لأنها أسماء مرادفة للعلم في اللغة ولما لم يجز ذلك علمنا أن الاستعمال موقوف على السمع والأذن .

وقد أجاب على ذلك البلاقاني بقوله : كل واحد من هذه الألفاظ يدل على ما لا يجوز ثبوته لله تعالى ، فالمعرفة اسم لعلم تقدمته غفلة فلا يصح إطلاقه والمعرفة تطلق ما تدرك آثاره دون ذاته ، ولذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ، لأن معرفة الله ليست معرفة بذاته بل بآثاره ، والفقه هو فهم غرض المتكلم من كلامه ويسبقه جهل ، والدراية شعور يحصل بضرب من الحيلة ويسبقها فكر وروية ، والفهم صريح في أنه يسبقه جهل ، واليقين اسم

(١) الرازي : لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات ص ١٨ .

(٢) وإذا تسمى رائحة العود عرف العود لأن الرائحة من آثار العود وليست هي العود .

لعلم كان في أول الامر اعتقادا ضعيفا ثم اجتمعت الدلائل فتأكد الاعتقاد وصار علما ، وأما العقل فماخوذ من عقل الناقة وهو العلم المانع من فهم ما لا ينبغي ، وأما الفطنة فهي سرعة ادراك مسبوقه بجهل . فثبت أن المنع من اطلاقه هذه الالفاظ انما كان لانها توهم أمورا يمتنع ثبوتها في حق الله سبحانه (١) .

والواقع أن الخلاف ليس بين المعتزلة والاشاعرة إذ اتفق الفريقان على عدم جواز اطلاق اسم أو صفة على الله لم يطلقها على نفسه أو لم يسمه بها رسوله ، وإنما توقف الأشعري ومن تابعه على مجرد السمع بينما لجأ المعتزلة ووافقهم الباقلاني إلى تعليل ما لا يصح اطلاقه عليه ، وإنما الخلاف الحقيقي بين المتكلمين في جانب وبين الفلاسفة الذين أطلقوا على الله من الاسماء والصفات ما لم يرد به إذن .

ووقف الرازي بين الفريقين لا يجوز اطلاق أسماء بينهما يجوز اطلاق صفات كالصانع وواجب الوجود لذاته وغير ذلك من الصفات التي غلبت على مذهب الفلاسفة .

#### ب - الاسم غير المسمى :

نعني بالاسم اللفظ المخصوص الذي يطلق على الذات أو هو الكلمة الملفوظ بها المكونة من حروف إذا كتبت ومن أصوات إذا سمعت ، أما المسمى فهو ذات الشيء . وأما جعل هذه الالفاظ المخصوصة معرفة لتلك المعاني المخصوصة بالوضع والاصطلاح فهو التسمية .

وقد ذهب المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى وغير التسمية . أي أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة ووافقهم الغزالي والرازي ، أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الاسم هو نفس المسمى وغير التسمية .

نحن بصدد مشكلة كلامية أملت على كل فريق اتجاها خاصا لا في اللغة فحسب بل في التفسير كذلك ، يرجع أصل هذه المشكلة إلى موقف كل فريق بصدد « كلام الله » فإذا كان الله قديما بينما كلامه محدثا — وقد سمعه موسى من تجاه شجرة — كان الاسم وهو المتكلم غير المسمى وهو الله ، إذ الاسم مرتبط بالكلام المحدث بينما المسمى وهو الله قديم ، ذلك هو موقف المعتزلة . أما الأشاعرة فاذ وصفوا كلام الله بالقدم — وهم يقصدون الكلام النفسي — كان المتكلم عندهم على الحقيقة هو الله ، ومن ثم فإن الاسم ( الله ) هو المسمى ( المتكلم ) :

(١) المرجع السابق ص ٢٠ .

الذى يدل على أن الاسم غير المسمى وجوه !

الحجة الأولى : أسماء الله كثيرة والمسمى ليس بكثير ، فالاسم غير المسمى قال تعالى : « والله الاسماء الحسنى فادعوه بها » ( الاعراف : ١٨٠ ) فالمسمى واحد والاسماء كثيرة .

الحجة الثانية : اتفق أهل اللغة على أن اللغة كلم ، والكلم جنس تحتته انواع ثلاثة : اسم وفعل وحرف ، والاسم كلمة ، والكلمة هي المفوض بها ، وأما المسمى فهو ذات للشيء وحقيقته ، واللفظ والمعنى يوصف كل منهما بما لا يوصف به الآخر ، فيقال في اللفظ انه عرض وصوت وحال في المحل ، وانه مركب من حروف متعاقبة وانه عربى وعبرانى ، ويقال في المعنى انه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالاعراض وبقا .

أما الاشاعرة وقد أثبتوا أن الاسم هو المسمى فقد استندوا الى حجج

الحجة الاولى : قوله تعالى « سبح اسم ربك الأعلى » ( الأعلى : ١ ) « فسبح باسم ربك العظيم » ( الواقعة : ٧٤ ) « تبارك اسم ربك ذى الجلال والاکرام » ( الرحمن : ٧٨ ) ، أنه أمر بتسبيح « اسم » الله تعالى ، ودل العقل على أن « المسبح » هو الله تعالى لا غيره ، فاسم الله تعالى هو هو لا غيره .

الحجة الثانية : وقال تعالى « وما تعبدون من دونه الا أسماء سميتوها انتم وآباؤكم » ( يوسف : ٤٠ ) فأخبر الله تعالى أنهم عبدوا الاسماء . والقوم ما عبدوا الا تلك الذوات مما يدل على أن الاسم هو المسمى .

الحجة الثالثة : لو كان اسم الشيء عبارة عن اللفظ الدال عليه ولم يكن ذات الشيء لوجب أن لا يكون لله تعالى في الارض شيء من الاسماء اذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل .

الحجة الرابعة : قال سيوييه : الأفعال امثلة اخذت من لفظ الاحداث الاسماء ، ومعلوم أن الاحداث التى هي المصادر صادرة عن المسميات لا عن الالفاظ ، فدل هذا على أن قوله من لفظ احداث الاسماء أى من لفظ احداث المسميات .

ويرد الرازى على هذه الحجج متبينا وجهة نظر المعتزلة بقوله : قوله تعالى « سبح اسم ربك الأعلى » . وتبارك اسم ربك « يدل على أن الاسم غير المسمى . أن قوله « سبح اسم ربك » تصريح باطلاق اضافة الاسم الى الرب ،



اذ الاصل أن لا تجوز اضافة الشيء الى نفسه . ولو كان اسم الله هو الله لوجب أن لا يبقى فرق بين قوله تعالى « سبح اسم ربك » وبين القول سبح اسم اسمك . أو سبح ربك ربك . ولما كان هناك فرق معلوم بالضرورة علمنا أن اسم الرب مغاير للرب .

ثم ان أصحابنا قد قالوا السبيل الى معرفة أسماء الله تعالى هو التوقيف لا العقل ، والسبيل الى معرفة الرب هو العقل لا التوقيف . وهذا يقتضى أن يكون الاسم غير المسمى .

والمفسرون فى تفسير قوله تعالى « سبح اسم ربك » وجهان :

احدهما : ان المراد منه الامر بتنزيه اسم الله تعالى ونقديسه .

الثانى : الامر بتسبيح ذات الله تعالى .

**الطريق الاول :** المراد نزه اسم ربك عن أن تجعله اسما لغيره فيكون ذلك نهيا أن يدعى غير الله تعالى اسم من أسماء الله . لان المشركين كانوا يسمون الصنم المعروف باللات باسم ( رحمن اليمامة ) وكانوا يسمون أوثانهم آلهة « اجعل الآلهة الها واحدا » ( سورة ص آية ٥ ) .

**الطريق الثانى :** أن المراد بتسبيح أسمائه أن لا تفسر تلك الاسماء بما لا يصح ثبوته فى حق الله سبحانه وتعالى نحو أن يفسر قوله تعالى « سبح اسم ربك الاعلى » بالعلو المكانى ، ويفسر « الرحمن على العرش استوى » بالاستقرار بل يفسر العلو بالقهر والاقتدار وكذا الاستواء .

**الطريق الثالث :** ان تصان اسماء الله تعالى عن الابتذال أو الذكر الا على وجه التعظيم ويدخل فى هذا الباب أن تذكر الاسماء عند الغفلة وعدم الوقوف على حقائقها ومعانيها ورفع الصوت بها وعدم الخضوع والخشوع والتضرع عند ذكرها .

**الطريق الرابع :** أن يكون المراد بقوله تعالى « سبح باسم ربك العظيم » أو مجده بالاسماء التى انزلها عليك وعرفتك أنها أسماءه ، واليه الإشارة بقوله سبحانه « قل أدعو الله أو أدعوا الرحمن » ( الاسراء : ١١٠ ) فالمقصود أن لا يذكر الله الا بالاسماء التى ورد التوقيف بها .

**الطريق الخامس :** أن يكون المراد من التسبيح الصلاة . قال الله تعالى « فسبحان الله حين تمشون وحين تصبحون » ( الروم : ١٧ ) وكأنه قيل . صل باسم ربك الله كما يصلى المشركون بالمكاء والتصدية . قال أبو مسلم

الاصفهانى : المراد من الاسم هنا الصفة وكذا فى قوله سبحانه « والله الاسماء الحسنى » فيكون المراد الامر بتقديس صفات الله .

ويشير الرازى الى أن هناك جمعا من المفسرين قد اختاروا تفسير قوله : سبح اسم ربك بمعنى سبح ربك ، على أن الفائدة فى ذكر الاسم أن المذكور اذا كان فى غاية العظمة والجلالة فانه لا يذكر هو بل يذكر اسمه وحضرته وجنابه فيقال سبح اسمه ومجد ذكره فدل ذلك على تعظيم المذكور .

واذا قيل « سبح اسم ربك » فانما يدل على أنه سبحانه أعظم وأجل من أن يقدر أحد من الخلق على تسبيحه وتقديسه بل الغاية القصوى للخلق أن يشتغلون بتسبيح أسمائه ، ومعلوم ان هذا أدل على التعظيم من أن يقال سبح ربك ، وإذا قيل سبح اسم ربك فمعناه أنه بلغ فى استحقاق التسبيح الى حيث أن اسمه يستحق التسبيح .

انه لو قال سبح ربك لكان هذا أمرا بتسبيح ذات الرب ، وتسبيح الشيء فى نفسه لا يكون الا بعد معرفته فى نفسه ، ولما امتنع فى العقول البشرية أن تصير عارفة بكنه حقيقته سبحانه وتعالى امتنع ورود الامر بتسبيحه ، أما أسمائه وصفاته فهى معلومة للخلق فلا جرم ورد الامر بتسبيح أسمائه (١) .

أما الرد على حجة الاشاعرة الثانية وهى قوله تعالى « وما تعبدون من دونه الا أسماء سميتوها » يدل على أن الاسم غير المسمى لوجهين .

الاول : أن قوله « الا أسماء سميتوها » يدل على أن تلك الاسماء انما حصلت لجعلهم ووصفهم ولا شك أن تلك الذوات ما حصلت يجعلهم ووصفهم ، وهذا يقتضى أن الاسم غير المسمى .

الثانى : ان الآية تدل على أن اسم الاله كان حاصلا فى حق الاصنام ، ومسمى الاله ما كان حاصلا فى حقهم ، وهذا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى ، وتسمية الصنم بالاله كان اسما بلا مسمى كمن يسمى نفسه باسم السلطان وهو فى غاية الذلة والضعفة ، فيقال له : ليس له من السلطنة الا الاسم .

هكذا نجد اتجاها فى التفسير أملاه الموقف الكلامى ، وقد تعمدنا أن نذكره تفصيلا لانه يدل على المقدرة الفائقة للرازى فى الربط بين علم الكلام وبين كل من اللغة والتفسير ، وهى مقدرة قل أن يجاريه فيها متكلم غيره .

(١) الرازى : لواحق البينات ص ٧ .

وإذا كان الاسم غير المسمى فانه كذلك غير التسمية . وتلك بدورها تتداخل فيها العلوم الثلاثة : التفسير والكلام واللغة . ومرة أخرى يتحكم الموقف الكلامي في كل من الاتجاه اللغوي والتفسيري .

ذهب المعتزلة الى أن القرآن مخلوق . ولما كانت المعاني قائمة في علمه تعالى فان الالفاظ قد خلقها الله عندما أوحى بها الى النبي . وهذه الالفاظ من وضع العرب تحقيقا لقول الله : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » ( ابراهيم : ٤ ) ، وهكذا أملى على المعتزلة موقفهم الكلامي ان يتخذوا اتجاهها لغويا وأن يثبتوا ان اللغات بأسرها تثبت اصطلاحا في مقابل الراي الآخر الذي يرى أن اللغة توقيفية وان الالفاظ انما تدل على المعاني لوضع الله اياها . وذلك هو راى الاشاعرة استنادا الى قوله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » ( البقرة : ٣١ ) وعمدة راى المعتزلة أن اللغات لا تدل على مدلولاتها كالدلالة العقلية . ولهذا المعنى يجوز اختلاقها . ولو ثبتت توقيفها من الله لكان ينبغى أن يخلق الله العلم بالصيغة ثم يخلق العلم بالمدلول ثم يخلق لنا العلم يجعل الصيغة دليلا على ذلك المدلول ، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق لنا العلم بذاته . ولو خلق لنا العلم بذاته، وكان ذلك علما اضطراريا لبطل التكليف وبطلت المحنة (١) .

هكذا يتضح ان اتجاه المعتزلة الكلامي قد املى عليهم أن يعتبروا الاسم غير التسمية اذ بينما أسماء الله توقيفية — وان أمكن أن تكون تعليلية — فان التسمية اصطلاحية . الاسماء سمعية بينما اللغة اجتماعية بشرية .

تبقى فى المشكلة صعوبتان احدهما تواجه المعتزلة (٢) واخرى تواجه الرازي .

(١) د . حسن ظاظا : الانسان واللسان ص ٥١ - ٧٨ .

(٢) حاول ابو على الجبائى أن يحل الصعوبة اللغوية فى الصلة بين اللفظ والمعنى والمترتبة على القول بخلق القرآن اذ كيف يكون كلام محدثا ومعانى الكلام او ما يسميه الاشاعرة الكلام النفسى يتصل بعلم الله الازلى . ذهب الجبائى الى ان الكلام حروف تقارن الاصوات المتقطعة على مخارج الحروف . فلا يمكن أن يكون الصوت المسموع من المقرء الا حروفا ذات معنى . اذ الكلام كامن فى الحروف وليس مجرد الصوت المسموع ومن ثم يبقى الكلام مع فنساء الاصوات « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » . وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث . فمع ان الذكر محدث فانه لا يفنى بفناء القارئ او الحافظين او الكتب للسطور عليها . بل ذهب الى ان الاخرى متكلم بكلام مكتوب طالما استطاع أن يفهم المعنى الكامن من الكلام المكتوب . وقد استند الى راى اللغويين اذ يقسمون الكلام الى اسم وفعل وحرف دال على معنى .

أما المشكلة التي تواجه المعتزلة فهي مشكلة لغوية . إذا كانت اللغة مواضعات . واصطلاحات وليست وحيا ولا توقيفا فكيف فسر الزمخشري قول الله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » بأن جعل المراد بالاسماء الاجناس التي خلقها الله ، ان علم الله آدم أن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهكذا وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية ، ومن ثم فقد ألزمه ابن المنير السكندري ( ت ٦٨٢ هـ ) القول وفقا لتفسيره بأن الاسم هو المسمى اذ بمقتضى السياق « ثم عرضهم على الملائكة » « وانيثهم بأسمائهم » ، أنه عرض المسميات بينما لم يجر الا ذكر الاسماء .

هذه صعوبة واجهت المعتزلة بصدد تفسير الآية « وعلم آدم . . . » اذ الآية تلزمهم القول بأن الاسم هو المسمى . ولعل الاصح بصدد اللغة القول الذي جاء به أبو اسحق الاسفراييني : ان ابتداء اللغة من الله والتممة من الناس ، وهو رأى جامع بين الفطرة واكتساب ، بين التوقيف والاصطلاح ، بين الامكان والخبرة ، بين الله والانسان .

أما المشكلة التي تواجه الرازي فهي مشكلة كلامية : كيف يتسنى تبني القول بأن الاسم غير المسمى وغير التسمية ممن لم يتبن القول بحدوث كلام الله او خلق القرآن ؟

### ثالثا - النبوات :

#### ١ - في أن النبوة تثبت بالمعجزة :

تثبت النبوة لدى الاشاعرة ومنهم الرازي باظهار النبي لمعجزة (١) بعد اعلانه الناس ادعاءه النبوة ودعوته الى دينه ، خلافا للمعتزلة الذين يرون ثبوت النبوة بحكم العقل على صدق دعوته .

ويقدم الرازي براهين لاثبات النبوة . الاول ويسميه البرهان اللمي : أن يكون الرسول كاملا في القوتين النظرية والعملية حتى يستطيع أن يعالج الناقص لدى الناس في هاتين القوتين ، وإذا كان رأس الكمالات النظرية معرفة الله تعالى ورأس الكمالات العملية طاعة الله تعالى ، فان الملاحظ بصدد النبي محمد عليه الصلاة والسلام أن العالم كان قبل بعثه ناقصا اذ كان قد شاع فيه الكفر والفسوق سواء من عبدة الاصنام أو من اليهود وتحريفهم التوراة أو من النصارى وقولهم بالتثليث أو من المجوس وقولهم بالهين ، فلما

(١) يعرف الرازي المعجزة بانها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم قدرة الخصم على المعارضة ( محصل . . . ص ١٥١ ) .



بعث الله محمدا انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة الى النور وبطلت الكفريات وزالت الجهالات في أكثر بلاد المعمورة واطلقت اللسان بتوحيد الله واستنارت القلوب بمعرفة الله ، لابد أن يكون من نفع هذا أكمل البشر في قوته النظرية والعملية ولابد أن يكون نبيا .

أما البرهان الثاني فهو البرهان الانى اى الاستدلال على النبوة بحصول المعجزات وذلك يجرى مجرى الاستدلال على وجود الشيء بأثر مبن آثاره . ولقد كان القرآن معجزة محمد عليه السلام اذ عجز العرب على أن يأتوا بسورة من مثله فضلا عن ان محمدا كان في سن الأربعين أميا لم يستفد العلم من عالم (١) ، ويرى الرازى أن البرهان اللمى أقوى من البرهان الانى .

## ٢ - عصمة الانبياء :

أجمعت الامة الاسلامية على أنه لا يجوز على الانبياء التحريف أو الخيانة في جميع الاحكام والشرائع لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يمكن الاعتماد على شيء من الشرائع .

ولكن فرق المسلمين قد اختلفت بصدد حدود هذه العصمة :

١ - ذهب المعتزلة الى أنه لا يجوز منهم الكبيرة البتة ، واما تعدد الصغيرة فهو جائز بشرط الا تكون منفرة ، بينما ذهب النظام الى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا عمدا ولا خطأ ولا تاويلا وان جاز عليهم السهو والنسيان ويعاتبون على ذلك لان واجبهم المبالغة في التيقظ بينما ذهب الجبائى الى أنه لا يجوز عليهم تعدد الكبيرة ولا الصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطا في التاويل .

(١) الرازى : معالم اصول الدين على هامش محصل ص ٩٠ وما بعدها .  
(٢) يشير الرازى كعادته أحيانا شكوكا واشكالات لا يقدم عليها اجابة شافية . فاذا = كانت المعجزة دليل النبوة لدى الاشاعرة فقد يقال انها فعل الجن أو الشياطين أو من اثر الكواكب أو من عقول الافلاك ، والقول الاخير دعوى الفلاسفة الذين يثبتون للنبي قوة مخيلة تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال ، ولا يرد الرازى على ذلك ، الامر الذى يثير الشك حول كون المعجزة في ذاتها كافية لثبوت دعوى النبوة ، والواقع في رأى أن حجة المعتزلة اقوى ، وهو حكم العقل بان ما يقول به النبي صادق في ذاته وذلك يتسق مع نظرتهم في الحسن والقبح العقليين ، فضلا عن أن الرازى نفسه قد كرر في أكثر من موضع أن الدلائل النقلية انما يثبت بتوقفها على الدلائل العقلية وان النقل مستند الى العقل مفتقر اليه ويستند النقل الى صدق الرسول بينما لا يعرف صدق الرسول الا بالعقل ، والعبارة الاخيرة كان ينبغي أن تلزمه موقف المعتزلة بصدد معيار صدق النبي .

٢ - ذهب الشيعة الى أنه لايجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهر والنسيان من أول الولادة الى آخر العمر .

٣ - ذهب الكرامية الى أن الرسل يمكن أن يعصوا الله عمدا في الكبائر والصغائر الا الكذب في التبليغ . والى مثل ذلك ذهب الباقلاني من الاشاعرة اذ كل ذنب دق أو جل فانه جائز على الرسل ، ان الانبياء معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد اما على سبيل السهو فهو جائز .

ويقدم الرازي الادلة الآتية الموجبة للعصمة لهم :

١ - لو صدر عنهم الذنب لكان حالهم في استحقاق الذنب عاجلا والعقاب أجلا أشد من حال عصاة الامة .

٢ - لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة .

٣ - لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم بموجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن زجرهم غير جائز ومن ثم كان صدور الذنب عنهم ممتنعاً .

٤ - لو صدر عنهم الفسق فكيف يمكن الاقتداء بهم .

٥ - لو صدر عنهم المعاصي لكانوا موعودين بعذاب الله :

٦ - وكيف يأمرون بالطاعات وترك المعاصي ، انهم اذن يقولون مالا يفعلون وذلك يوجب مقت الله « كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون » ( الخطاب في الآية للمؤمنين ) .

٧ - والله قد وصف بعض أنبيائه بانهم يسارعون في الخيرات وانهم من المصطفين الاخيار وذلك يتناقى مع صدور الذنب عنهم ، كذلك وصفهم الله بانهم من المخلصين وذلك يوجب عصمتهم من اغواء ابليس وسوسته (١) .

ويذكر الرازي أن الاشاعرة قد ذهبوا الى أن الانبياء أفضل من الملائكة فاذا كان الملائكة معصومين فالاولى أن يكون الانبياء والا لما زادوا عليهم في الفضل .

(١) الرازي : عصمة الانبياء من ص ٤ - ١٠ .

والجملة الاخيرة ان احتج بها الاشاعرة فهي لا تصلح حجة للرازي الذي يرى الملائكة أفضل من الانبياء . ان يرى الترتيب في الفضل كالترتيب في سياق الآية : الملائكة ثم الكتب ثم الرسل في قوله تعالى : « والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » ( البقرة : ٢٨٥ ) (١)

### ٣ - حاجة البشرية الى الرسل :

بعث الله الرسل لقطع الحجة ، قال تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ( للنساء : ٦٥ ) حقيقة ان الطاعة قد وجدت بمقتضى العقل ولكن كيفية الطاعة غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع العذر ، حتى اذا بين للانبياء كيفية الطاعة بالشرائع زالت أعذار الناس .

لقد ركب الله الانسان تركيب سهو وغفلة وسلط عليه الهوى والشهوات فبعث الله رسوله حتى اذا سها الانسان نبيه واذا مال به الهوى منعه ، ولينذر الرسل الناس ان فعلوا القبيح بما ينتظرهم من عقاب ، ومجرد العالم بالحسن والقبح ليس داعيا ولا وازعا ، وانما تندفع الاعذار بعد بعثة الرسل ونزول الشرائع .

وتعلمنا الرسل ما لا يستقل العقل بادراكه ، ان لا يدلنا العقل على صفات الله تعالى كلها .

والانسان مدنى بالطبع ، ولكن الاجتماع يقتضى التنازع الذى يفضى الى التقاتل ، فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة فى الطاعات وزاجرة عن السيئات (٢) .

وكما أن للبدن قلبا هو أشرف الاعضاء منه تنبعث القوى الى جميع جوانب البدن ، فكذا الناس لابد لهم من رئيس ، واما أن يكون حكم الرئيس على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن فقط وهو العالم أو عليها معا وهو النبي (٣) ، فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ (٤) ، وكما ان

---

(١) الرازي : معالم أصول الدين هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٠٧ طبعة المطبعة الحسينية سنة ١٣٢٢ هـ .

(٢) غير أن الرازي في كتابه المحصل يشير الى أن الانبياء أفضل من الملائكة - لا ندري ان كان هذا رأيه أم رأى أصحابه أى الاشاعرة - ويقول خلافا للفلاسفة .

(٣) غير مقصور فى الفكر الاسلامى أن يكون التشريع وضعيا .

(٤) مرة اخرى تصور الرازي - وغيره من مفكرى الاسلام - المثنى أن يكون جامعاً لسلطتين الروحية والزمنية بلا فصل بينهما .

القوى المدركة تفيض من الدماغ على الاعضاء ، كذا قوة البيان والعلم انما يفيض عنه بواسطة خليقته على جميع أهل العالم (١) .

رابعاً - الاخرويات :

١ - هل يمكن اعادة المعدم ؟

اجمع المسلمون على الايمان بالبعث والحساب اذ أن ذلك أصل من أصول الدين يخرج المسلم بانكاره عن ريقة الاسلام .

ولكن الخلاف بين المسلمين حول بعث الابدان ، انه بموت الانسان يفنى الجسم ويعدم ، فهل يمكن اعادة المعدم ؟ وهل الاعادة ان افتراض التسليم بحشر الابدان تكون لعين ما كان أم لمثل ما كان ؟ فان كان لعين ما كان فكيف ذلك يكون ؟ وان كان لمثل ما كان فكيف يكون الحساب والثواب والعقاب لجسم آخر غير ما كان ؟

أما الفلاسفة فقد أنكروا حشر الاجساد لاعتبارين :

الاول : يتعلق بمفهوم لحقيقة الانسان : اذ هو النفس الناطقة وهي المكلفة الطائفة أو العاصية ثم هي المثابة أو المعاقبة وما البدن الا آلة النفس - ان لم يكن سجنها - حال الحياة الدنيا .

الثاني : يتعلق بحقيقة المعاد : اذ الشيء عندهم اذا عدم ممتنع عودته ، انه قد صار نفياً محضاً لا تخصيص له ولا تشخيص ومن ثم يمتنع أن يعرد الشيء هو على نفس هيئته المخصوصة (٢) .

أما المعتزلة القائلون بشيئية المعدم فلا تعد المشكلة بالنسبة لهم واردة اذ الموجودات قبل وجودها أشياء ثابتة ، ومن ثم فان الشيء اذ عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود ، انه كانت الموجودات قبل وجودها ماهيات قابلة للوجود ، وذلك القبول مظلوازم الماهية ، فوجب أن يبقى ذلك اتقبول ببقاء تلك الماهية ، فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حال الوجود والعدم فان اعادة عين المعدم ممكنة (٣) .

---

(١) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرة ص ١٥١ - ١٥٨ .

(٢) ورازي : الاربعون في أصول الدين

(٣) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٧٠ .



أما المتكلمون القائلون بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ معتزلة واشاعرة وغيرهم فقد قالوا بإمكان إعادة عين ما كان ، إذ الموت عندهم ليس إلا انحلال الأجزاء وافتراقها ، ومن ثم فإن الله يعيدها بأن يؤلف بينها مرة أخرى .

غير أن الرازي لا يوافق على منطقهم إذ الاشكال يلزمهم ، لأن الجسم ليس مجرد تلك الأجزاء ، إذ لو تفرقت الأجزاء وصار الجسم ترايا رميما من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تاليف ، فذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد ، وإنما يكون الإنسان موجودا إذا تالفت الأجزاء على وجه مخصوص ثم قام بها حياة وعلم وعقل وفهم ، فالشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الأجزاء والندوات بل هو عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة ، وتلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص . وعند تفرق الأجزاء تبطل هذه الصفات وتفتنى ، وإن امتنعت إعادة على المعدوم امتنعت إعادة على تلك الصفات ، فيكون العائد صفات أخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص هو هو ، وعلى هذا التقدير لا يكون العائد ثانيا هو الذي كان موجودا أولا ، فإذا أجزنا إعادة المعدوم فلا حاجة إلى ما ذكره ، وإن منعنا إعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا أنه تعالى يفتنى الذوات أم قلنا أنه تعالى لا يفتنيها (١) .

ويمكن الرد على الرازي بأنه مادام القائلون بنظرية الجزء قد سلموا بقدرة الله على إعادة تركيب الأجزاء فقد سلموا كذلك بقدرته على إعادة تاليف ما لهذه الأجزاء بعد تركيبها من أعراض وصفات ويبقى موقفهم كما هو : البعث إعادة لعين ما كان ، ولا يلزمهم الرد على أشكال إمكان إعادة المعدوم .

وأما المفكرون لنظريتي الجزء وشيئية المعدوم من المتكلمين المثبتين لبعث الاجساد ففريقان : فريق ذهب إلى أن البعث إعادة لعين ما كان ، وفريق ذهب إلى أن البعث إعادة لمثل ما كان ، أما الفريق الأول ومنهم الرازي فيعتمد رأيه على مقدمات ثلاث :

الأولى : أن إعادة المعدوم ممكنة ، إذ الامكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل وهما حاصلان ، وليست إعادة المعدوم — كالجمع بين التقيضين — ممقنة في العقول (٢) .

(١) الرازي : الأربعون ص ٢٨٦ .

(٢) الرازي : محصل ص ١٧٩ ومعالم أصول الدين ص ١٢٨ ويشير الطوسي في تعليقه على المحصل إلى أن الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أحكام عقلية على تصورات ذهنية ، ويرد على الفلاسفة القائلين بامتناع إعادة المعدوم بأن ذلك مقيد ببقاء المعدوم وليس لامتناع من ماهية الشيء إذا عدّ ص ١٧٠ .

الثانية : انه تعالى قادر على كل الممكنات وهذه قضية لا يجادل فيها  
المخالف .

الثالثة : انه تعالى عالم بجميع الجزئيات فهو سبحانه قادر على تمييز  
بدن هذا الانسان عن أجزاء بدن ذلك الانسان الآخر .

فاذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ثبت أن حشر الاجساد ممكن وأنه بعث  
لعين ما كان ( ١ ) . حقيقة انه اذا عدم الشيء بطلت ذاته وصارت نفيا محضا  
وعدما صرفا ، ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ولكن لا يعتنع  
في قدرة الله اعادته بعينه ( ٢ ) .

واما الفريق الثانى ويذكر الرازى منهم الغزالى فتقوم على أساس  
تصوره لحقيقة الانسان ، اذ لما كان الانسان فى حقيقته لديهم ليس ذلك  
الجسم ، وانما هو النفس — متابعين فى ذلك الفلاسفة — فان الله اذا اراد حشر  
الخلائق خلق لكل واحد من هذه الارواح بدنا ورده ( ٣ ) ، ومن ثم فانما  
البعث لمثل ما كان لا لعين ما كان .

## ٢ - فى اثبات عذاب القبر :

عذاب القبر من المباحث السمعية وقد آمن به الاشاعرة وأنكره بعض  
المعتزلة ، يشير الرازى الى أدلة المثبتين السمعية ، النار معرضون عليها غدوا  
وعشيا ، ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب . ( غافر ٤٦ )  
وقوله تعالى : مما خطيئاتهم أغرقوا فادخلوا نارا ( نوح : ٢٥ ) ، يذكر الرازى  
أن الضاد للتعقيب ، وقوله تعالى : « قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين  
فاعترفنا بذنوبنا » ( غافر : ١١ ) فذكر مرتين وهما لا يتحققان الا بالحياة فى  
القبر .

غير أن المانعين لعذاب القبر يذكرون بدورهم أدلة كقوله تعالى « لا  
يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى » ( الدخان : ٥٦ ) ولو صاروا أحياء

---

(١) الرازى : معالم ٠٠٠ ص ١٢٠ .

(٢) الرازى : الاربعين ٠٠٠ ص ٢٧٦ .

(٣) الرازى : نهاية العقول مخطوط ح ٢ ص ١٧٦ ويفكر الرازى أن هذا مذهب .

جمهور النصارى وكثير من علماء الاسلام ويضيف الى الغزالى اسماء أبى الحسين الحلبي  
وأبى الفاسم الراغب وأبى زيد الديبوسي ومعمر من قدماء المتكلمين وابن الهيثم من الكرامية  
وجمهور الاختيارية من الرافضة .

---

فى القبور لذاقوا موتتين لا موة واحدة ، وقوله تعالى « وما أتت بمسمع من فى القبور » ( فاطر : ٢٢ ) (١) .

ويبدو أن المرجح فى اثبات عذاب القبر هو الاحاديث النبوية كدعائه عليه السلام : اللهم انى أعوذ بك من عذاب القبر ، وكقوله : القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار .

ويؤكد الرازى أن ثواب القبر وعذابه حق لان الانسان جوهر لطيف نورانى ساكن فى هذا البدن فبعد خراب البدن ان كان كاملا فى قوة العلم والعمل كان فى الغبطة والسعادة وان كان ناقصا كان فى البلاء والعذاب (٢) ولا نظن أن هذا دليل عقلى يمكن أن يعتد به ، والواقع أن عذاب القبر سمعى يحت لا مدخل فيه للدلة العقلية ، وربما كان ما قاله تعالى فى حق الشهداء أوضح تعبير عن الحياة بعد المات « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ٠٠٠ » ( آل عمران : ١٧٠ ) .

### ٣ - فى الشفاعة لاهل الكبائر :

الايمان لدى الرازى اعتقاد وقول ، أما الاعمال فخارجة عنده عن مسمى الايمان ، ذلك أن الايمان محله القلب لقوله تعالى : « الا من اكره وقلبيه مطمئن بالايمان » ( النحل ١٠٦ ) ويقول تعالى « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » ( الحجرات ١٤ ) ، وقوله أيضا « أولئك كتب فى قلوبهم الايمان » ( المجادلة ٢٢ ) ، والله تعالى كلما ذكر الايمان عطف الاعمال الصالحة عليه « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ٠٠٠ » ، والمعطف يوجب التغاير .

على أن الاعمال ان خرجت عن مسمى الايمان فانها ثمرته ، وقد يطلق اسم الايمان على الاعمال كما يطلق أصل الشئ على ثمرته (١) .

واذا كان الايمان اعتقادا وقولا فقط كان فاعل الكبيرة مؤمنا ، ولا يخلد فى النار مؤمن وانما يخرج الله الفاسقين من أهل الصلاة من النار لقوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ( النساء ١١٦ ) وقوله أيضا « قل يا عبادى الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة

(١) الرازى : نهاية العقول ج ٢ ص ١٨١ .

(٢) الرازى : معالم اصول الدين ص ١٢٢ .

(١) الرازى : معالم اصول الدين ص ١٢٢ .

الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ، ( الزمر ٥٢ ) وقوله أيضا « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ، ( الرعد ٦ ) أى حال ظلمهم .

والشفاعة لاهل الكبائر خلافا للمعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم : أعددت شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى .

#### ٤ - امكان رؤية الله :

الله تصح رؤيته منزهة عن الكيفية . وفى القول بامكان رؤيته خلاف مع المعتزلة . وفى القول بالتنزيه عن الكيفية خلاف مع المجسمة والمشبهة والكرامية والحنابلة . ولقد اتفق الفريقان على مقدمة كبرى : كل مرئى لابد وان يكون فى جهة . ثم ذهب المعتزلة الى أنه ليس فى جهة ومن ثم فهو ليس مرئيا بينما ذهب الفريق الآخر الى أنه مرئى ومن ثم لابد أن يكون فى جهة، ينكر الرازى على الفريقين المقدمة الكبرى، انه اذا كان الامر كذلك فى الشاهد فليس من الضرورى أن يكون كذلك فى الغائب (١) .

والمقصود بالرؤية الكشف التام اذ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية . اما ما نجده فى أنفسنا عند أبصارنا الاجسام فذلك ما لا نزاع فى انتقائه . ان رؤيتنا لله ليس فيها ارتسام صورة المرئى فى العين ولا خروج شعاع منها (٢) . واذا كانت الرؤية هكذا فى الدنيا فليس هناك ما يدل على أنها كذلك فى الآخرة ، اذ لا يقاس الغائب على الشاهد ان وجود الله مخالف لوجود غيره ومن ثم فان رؤيته تعالى تكون مخالفة لرؤية غيره (٣) .

والادراكات ثلاثة : معرفة الله لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره . كما يتعرف من وجود البناء أن ههنا بانيا ومن وجود النقش أن هناك نقاشيا ، اذ نعرفه من آثاره ، ثانيها : أن تعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض ، وفى معرفة كنسه ذات الله على هذا النحو خلاف بين المتكلمين . ولا يرى الرازى امكان معرفة ذات الله (٤) .

(١) الرازى : أساس التقديس ص ٩٤ .

(٢) لا يعتبر الرازى أن الرؤية تتم بخروج شعاع من العين ( المباحث الشرقية ج ٢

ص ٢٨٧ الفصل الخامس فى الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع ) .

(٣) الرازى : محصل ص ١٢٧ .

(٤) نشير الى رأى الرازى فى أن كنه حقيقة ذات الله مجهولة للبشر عند عرض

آرائه الفلسفية .



أما الوجه الثالث فهو افتراض أن يحصل للبشر في الآخرة نوع ادراك نسبته الى ذات الله كنسبة الابصار الى المبصرات في قوة الظهور والجلال ، وذلك ما يراه الرازي .

ويقوم الرازي تأكيداً على امكان رؤية الله - فضلاً عن الادلة السمعية - على أن الدار الآخرة دار معرفة يقينية بالله اذا قورنت بالدنيا التي لا نستطيع فيها أن ندرك حقيقة ذاته ، ولا تتم هذه المعرفة الا بنوع من الادراك يخلقه الله فينا .

ويرى الرازي أن رؤية الله تستند الى الادلة السمعية وحدها ، وانه يتعذر الاستناد الى الادلة العقلية في ذلك ، بل انه ينتقد أدلة الاشعري في ذلك ، ويرى ان المعتزلة مصيبون في انتقاداتهم لهذه الادلة ، بل انه يرددها، ذلك أن بطلان الدليل عنده لا يؤذن ببطلان الدلول ، وخلاصة هذه الانتقادات ما يأتي :

١ - ان الحكم بجواز رؤية الله حكم عدمي طالما أننا لا نراه في دنيانا ومن ثم فان الحكم بإمكان رؤيته في الآخرة حكم بلا دليل من الشاهد ، والحكم العدمي لا يمكن تعليله أو لا يستند الى دليل عقلي .

٢ - ثم انه اذا حكمنا بجواز الرؤية كرؤيتنا للمرئيات في الشاهد فان هذه حادثة ، فالرؤية اذن متعلقة بحادث والله ليس حادثاً ، واذا كانت الرؤية متعلقة بكون الشيء جوهرًا فالله ليس كذلك واذا كانت لكون الشيء ذا أعراض فالله ليس كذلك .

٣ - ولا يصح القول بأن كل موجود يصح أن يرى ، لاننا لا نرى الطعون والروائح ولا الحرارة أو البرودة ، فلو قسمنا ذلك على الله لصح أن يكون الله مذاقاً أو ملموساً أو مشموماً (١) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وهكذا يبطل الرازي قضية الاشعري الرئيسية : كل موجود يصح أن يرى .

يستند امكان رؤية الله اذن الى الادلة السمعية وحدها ، ويكرر الرازي نفس الادلة الاشاعرة السمعية مثل « وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة »

---

(\*) قريب من قول أرسطو أن القضايا المستقبلية لا يمكن الحكم عليها صدقاً أو كذباً .

(١) راجع تفاصيل انتقادات الرازي للادلة العقلية على امكان رؤية الله في كتسابه : الاربعون في اصول الدين ص ١٩٥ وما بعدها وتفصيلات عدم امكان رؤية الله لدى المعتزلة بكتاب المغنى للقاضي عبد الجبار الجزء الخاص برؤية الله .



الرازي على العكس تماماً يستنهل كتابه « المباحث الشرقية » معلناً انتقاده لمن نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء . وهو وإن زعم أنه اختار طريقاً وسطاً بين أهل السلف وبين الفلاسفة . فإنه في الواقع قد شايع الفلاسفة إلى حد بعيد معالجا موضوعات الفلسفة بنفس طريقتهم (١) ملتزماً في أغلب الأحيان بحججهم .

على أنه ما أن يصطدم رأي لهم صراحة وفي غير موارد بأصول العقيدة حتى يلتزم بجانب العقيدة منتقدا إياهم انتقادات فلسفية أنما في كثير منها بأبي البركات البغدادي . وتكاد تنحصر مخالفتهم لهم في موضوعات ثلاثة :

١ — الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

٢ — علم الله بالكليات دون الجزئيات .

٣ — انكار المعاد الجسماني .

ويتردد موقفه من الفلاسفة بصدد موضوعات ثلاثة :

١ — قدم العالم وإن الله جوهري لا يتقدم على العالم بالزمان (٢) .

٢ — نظرية الفيض أو العقول العشرة .

٣ — وصف الباري بأنه عقل وعقل ومعقول .

بصدد الموضوعين الأولين ربما جنح إلى رأي الفلاسفة فيهما . وربما خالفهم وربما استخدم عبارات تفيد الظن كقوله بصدد نظرية العقول فكل

.....

(١) موضوعات كتاب المباحث الشرقية قسمها الرازي إلى ثلاثة كتب : الكتاب الأول في الأمور العامة وهي خمسة . أبواب في الوجود — في الناهية — في الوحدة والكترة — في الوجوب والإمكان والامتناع — في القدم والحدوث .

الكتاب الثاني في أحكام الجواهر والأعراض — في المقولات — في الحركة والزمان والمكان — في تجوهر الأحسام — في الهيولي والصور — النفس .

الكتاب الثالث . في الالهيات المحسنة — في اثبات واجب الوجود — في احصاء صفاته تعالى — في أفعاله تعالى — في البيوت .

(٢) وافق الفلاسفة في المباحث الشرقية وانتقدتهم في شرحه على الإنشائات أن يقول : إن

الله فاعل مختار وإنه أراد أحداث العالم في وقت مخصوص .

واحد من العقول الفعالة وشرف مما يابه أن ثبت القول بها (١) ، بصدد نظرية الموضوع الثالث فإنه يتفق معهم في العبارة ويختلف معهم في المفهوم (٢) .

وفيما عدا ذلك من موضوعات فإنه يوافق الفلاسفة تماما بل ويناصرهم على المتكلمين خاصة فيما يتصل بالعالم الطبيعي إذ يتبنى نظرية الهيولى والصورة وينتقد نظرية الجزء ويشايح الفلاسفة في تفسيراتهم لمبادئ الوجود كالعلل والمقولات والحركة والزمان .

نعود الى ما خالف فيه الفلاسفة مخالفة صريحة حاسمة وأولها :

١ — الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومع أن هذه القضية من مسلمات نظرية الفيض وأسسها الا أن الرازي لا ينتقدهم لهذا السبب ، وإنما لما يترتب على هذه القضية من إبعاد العالم المادي عن الله خلقا وعناية وعلمًا .

يفسر الرازي هذه القضية تفسيراً منطقياً بقوله . أن كذا صدر عنه ، ب ولكن ليس ب . . فقد ظهر عن كذا من جهة واحدة وما ليس بذلك تناقض .

انه ينبغي أن يكون بين العلول والعلة نوع من الملاءمة كالتى بين النار والاحراق ، ولكننا لا نتصور ذلك بين الماء والاحراق .

ثم ينتقدها بقوله : لا مانع من أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة ، فالنقطة الأحادية الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثيرة ، كذلك يعقل واجب الوجود المعقولات كلها مع تنوعها ، انه لا يمكن استناد الممكنات

---

(١) الرازي : المباحث الشرقية . ج ٢ ص ٤٩٥ .

(٢) يرى الرازي أن موقف ابن سينا من وصفه الله بأنه عقل وعقل ومعقول مضطرب متناقض وإن تعلقه الشديد بهذه الكلمات حال دون وقوفه على تناقضها المباحث الشرقية ج ٢ ص ٥٦٢ ) فمن جهة لا تفيد هذه الاعتبارات الثلاثة الكثرة في ذات الله وبذلك جعل ابن سينا العلم أمراً عديمياً بينما العلم أو التعقل عند الرازي ليس أمراً سلبياً بل العلم أمر ثبوتى يقابل السلب الذى هو الجهل . ومن جهة أخرى ذهب الى أن ذات الله بوصفه عاقلاً علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته وبذلك تكون ذاته فاعلة لهذه الصور وقابلة لها في وقت واحد ، وبذلك يتدرج العلم أو التعقل تحت مقولة الاضافة . يوافق الرازي على أن الله عقل مجرد عن المادة . ولكن علمه صفة قائمة بالذات .



الى الله تعالى الا بعد الاعتراف بصحة انتساب الاشياء الكثيرة الى الشيء الواحد (١) .

واذا كان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وكان معلول ذات البارى عقلا واحدا غائه ينبغى ان يكون معلول العقل الاول شيئا واحدا فلا يكون مصدر الكثرة .

اما الدعوة من كثرة في المعلول الاول فاما ان تكون كثرة في المقومات وهذه صادرة عن البارى تعالى اذن فقد صدر عنه اكثر من واحد او ان تكون كثرة في السلوب والاضافات فمثل هذه الكثرة ان صلحت ان تكون مبدءا لكثرة المعلولات فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدءا لكل الموجودات وان لم تصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول معلولات كثيرة (٢) .

هب ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود والوجوب بالغير اوالتعقلات الثلاثة تصلح لان تكون مبدءا لموجودات ثلاثة : الجسم والنفس والعقل ، لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن هياولى وصورة جسمية وصورة فلكية ثم ان له من كل مقولة أعراضا وأنواعا منه، فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى جهة الامكان وهى واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد . وكذلك فى الفلك الثامن كواكب كثيرة جدا ، فلك الكواكب وجرم الفلك نفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته ان استندت الى كل واحدة من هذه الجهات الثلاث فقد استندت الى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جدا ، فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

ثم ان العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدءا كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها ومن ثم فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد (٣) .

ويتساءل الرازى اى مانع يمنع واجب الوجود من ان يكون عام الفيض وان تكون لكل فلك خصوصية وماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر ، وان الفيض العام من البارى تعالى يخصص لتخصص القابل (٤) .

---

(١) الرازى : المباحث الشرقية ج ١ ص ٤٦٠ - ٤٦٨ وأنظر أيضا شرح الرازى على الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٣٦ حيث يشير الرازى الى مكان صدور كثرة عن واحد وذلك لتعدد النسب والاضافات فى المقابل .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٧ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٨ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٤٧ .

ثم يحسم الاجابة بقوله : الحق عندى انه لا مانع من استناد كل المكفات الى الله تعالى لكنها على قسمين :

الاول ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى من غير شرط .

الثانى ما لا يكفى فى فيضاتها عن البارى تعالى مجرد امكانها ، بل لابد من حدوث أمور قبل حدوثها لتكون الامور السالفة مقدمة العلل الفياضة الى الامور اللاحقة ، وذلك انما ينتظم بحركة سمردية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا ما صدرت عن البارى تعالى ووجدت عنه ولا تاثير للوسائط اصلا فى اليجاد وانما فى الاعداد .

اما ثانى هذه الموضوعات التى خالف فيها الرازى الفلاسفة فهو قولهم بعلم الله بالكلييات دون الجزئيات .

يتلخص راي فلاسفة الاسلام وخاصة ابن سينا فى القضايا الاتية :

١ - الله عقل محض برىء عن المادة والحس ، ولا يدرك العقل الا ما هو كلى بينما ندرك الحواس الجزئيات ، ومن ثم فان ادراك الله للموجودات يكون على نحو كلى .

٢ - الجزئيات متغيرة فهى باعتبارها موضوع علم تعد معلومات متغيرة ، ولما كان العلم يتبع المعلوم فان تغير المعلوم تغير العلم كان العلم بالجزئيات متغيرا بينما العلم صفة ذات لله ، ومن ثم فان اختلاف المعلوم وتغير العلم يوجب تغيرا فى ذاته وهذا محال ، انه لا يجوز ان يكون الله عاقلا للمتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل انها معدومة موجودة لان هذا يقتضى ان يكون واجب الوجود متغير الذات ، ولكنه يعقل كل شىء على نحو كلى ، يعقل اوائل الموجودات وما يتولد منها فيكون بذلك عالما بالاسباب التى انت الى ان يوجد منها الامور الجزئية ، لان الذى يعلم الاسباب يعلم ضرورة ما يتأدى عنها فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية .

يرد الرازى موافقا على ان الله مجرد عن الجسمية وانه عقل محض وانه عاقل بذاته ، ولكنه يخالفهم فيما رتبوه على ذلك من نتائج ، اذ ليس من اللازم كى يكون عالما بالجزئيات ان يكون متصفا بها من تغير وجسمية ونقصان

لانه ليس من اللازم أن تكون العلة متصفة باوصاف المعلول (١) فالحركة تتسخن ولا تتسخن والشمس تسود الوجه ولا تتسود ، والمباعدىء المفارقة أسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراض . كذلك الذات الواجبة علة لوجود الجزئيات والعلم بها وان لم تكن الذات الواجبة موصوفة بصفات الجزئيات (٢) .

واذا كان الفلاسفة متفقين على انه يعلم ذاته ، وذاته ليست بكلية . لان الكلى لا وجود له في الاعيان ، ثم هو في رأيهم يعرف العقل الاول الذى هو معلولة وذلك أيضا ليس بكلى . ولا سائر العقول فثبت ان الله يعلم ما ليس بكلى (٣) .

ولو كان لا يعلم الجزئيات لانها جسمية ، وهذه تقتضى أن يكون العلم بها بآلة حسية ، لكان ذلك يعنى انه سبحانه لا يعلم الاجرام الفلكية ولا مقاديرها ولا أشكالها ، ان العقل المجرى يمكنه ادراك الجسمانيات من غير آلة ولا جراحة .

واذ كان علمه تعالى علة المعلومات ، ولا شئ من العلل يتغير بتغير المعلول فان عليه لا يتغير بتغير المعلومات .

ويرى الرازى أن أقوى الحجج على اثبات علم الله بالجزئيات هو نفس دليل الغائبة في اثبات وجود واجب الوجود ، فبدن الانسان العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال وابتدأؤه من نقطة تبدو متشابهة الاجزاء متجانسة المزاج ، كما يتعذر أن يكون الترتيب والاتقان فيه عن غير سبب غائى فانه يستحيل أن يكون عن غير علم بأجزاء قد رتبت على هذا النحو ، فافظ تشكل جسم بشكل قلب وكان يمكن ان يتشكل بشكل آخر الا ان شكب القلب هو الملائم لكمال حال الحيوان فهذا الترتيب يدل على ان مركب الابدان عالما حكيمًا (٤) .

---

(١) وانما التغير في العلم تغير في مجرد الاضافة وليس تغيرا في الذات ( شرح الرازى على الاشارات والتنبيهات لابن سينا ج ٢ ص ٩٥ - ٧٦ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٧٥ - ٧٦ .

(٣) ذهب ابن سينا الى أن الله يعلم أوائل الموجودات كالعقول المغلوبة والافلاك السماوية بافرادها لا بانواعها لانها لا تتدرج تحت أنواع أما الموجودات الكائنة الفاسدة فعلم الله بها كلى .

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٨٤ .

وأما ثالث هذه الموضوعات فهو إنكارهم المعاد الجسماني (١) :

وتتلخص حجج الفلاسفة في ذلك أو بالأحرى في دعواهم استدالة إعادة المعلوم إلى ما يأتي :

١ — لو كانت إعادة المعلوم جائزة لكانت إعادة الزمان الماضي جائزة .

٢ — إذا قتل الإنسان وأكله حيوان — أو حتى إنسان على الافتراض — فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الذي أكله ، فلمن تكون إعادة الأجزاء للاكل أم للمأكول !

٣ — إذا جاز المعاد الجسماني فإنه لابد أن يعاد الأعمى والاقطع والمجزوم على نفس حالتهم لأنه لابد من إيصالجزاء ثوابا أو عقابا إلى نفس أجزائه في الدنيا .

٤ — الإنسان ليس هو هذا الهيكل المسمى البدن ، وإنما هو شيء آخر باق من أول عمره إلى آخر عمره ، وهذا الهيكل غريباق من أول العمر إلى آخره — طرا عليه النمو والضمور والسمنة والهزال — فالإنسان شيء مغاير لهذا الهيكل (٢) .

وقبل عرض ردود الرازي ينبغي الإشارة إلى أن الفلاسفة والمتكلمين لا يجمعهم مفهوم مشترك بصدد الجسم ، فبينما فسره الفلاسفة في ضوء نظرية الهيولي ، ذهب كثير من المتكلمين إلى اعتناق نظرية الجزء ، ومن ثم فإن الموت ليس إلا تفرق أجزاء وليس البعث الجسماني إلا إعادة تأليف ما بين الأجزاء فإذا أعاد الله إليها التأليف وخلق في الجسم الحياة كان الشخص المعاد هو عين ذلك الشخص الذي كان موجودا من قبل ذلك ، بذلك يزول الاشكال المتعلق بهل إعادة عودة عين ما كان أم مثل ما كان ، إذ يصل الثواب أو العقاب إلى عين ما كان .

على أن المتكلمين قد اتفقت كلمتهم على إعادة الأجسام سواء منهم من تبني نظرية الجزء أم من رفضها لان الاشكال قائم في الحالتين ، ذلك أن الأجزاء

---

(١) يشير الرازي في كتابه المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٢٩ إلى حجج الفلاسفة منع إعادة الأبدان وحكم عليها بأنها حقيقة مبنية على أصول وأمية ولا يذكر ردوده عليها لأنه على حد تعبيره أشار فيما مضى إلى ضعفها ولذلك رجعنا إلى الحجج والردود في كتابه ( الأربعون في أصول الدين ) إذ عرض الحجج والردود فيه عرضا واضحا .

(٢) الرازي : الأربعون في أصول الدين ص ٢٨٠ وما بعدها .



لو تفرقت وصار الجسم ترابا رميما لا حياة فيه ولا تركيب ولا تأليف ، فان ذلك القدر من التراب الذي ليس هو زيد ، وانما لا بد الى جانب ائتلاف الاجزاء من هيئة مخصوصة ومن حياة وعلم وعقل وفهم ، فليس زيد هو مجرد تلك الاجزاء والذوات وانما هو اجزاء موصوفة بصفات مخصوصة ، وبتفرق الاجزاء تبطل الصفات وتفنى ، ومن ثم يبقى السؤال الخاص باعادة المعدوم قائما ، اذ انه اذا تألفت الاجزاء واجتمعت معها الصفات فان العائد صفات اخرى لاعين تلك الصفات المعدومة ، ويكون العائد ثانيا ليس هو زيد الذي كان موجودا أولا ، فاذا اجزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكرناه ، وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء اقلنا انه تعالى يفنى الذوات ام قلنا انه تعالى لا يفنيها (١) .

نعود الى ردود الرازي على حجج الفلاسفة بصدد استحالة اعادة المعدوم ، اما رده على حجتهم الاولى الخاصة باتصال الكائن المحدث بالزمان فيرد الرازي بأن حدوث الشيء غير مشروط بالوقت المخصوص الذي وجد فيه ، اذ لا تعلق — لوجود محدث في هيئة مخصوصة بالوقت المخصوص الذي وجه فيه اذ يمكن أن يوجد نفس الشخص بهيئته المخصوصة في غير الوقت الذي وجد فيه .

اما رده على الحجتين الثانية والثالثة فتصل بقدرة الله من جهة وبالإمكان والامتناع من جهة أخرى ، فانه قادر على جميع الممكنات ، عالم بجميع الموجودات ، مطلع على الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني وان مجموعهما هو قلب زيد المطيع ، وهو قادر على التأليف بينهما وايصال الثواب اليه .

ومن جهة أخرى فان اعادة المعدوم لا يحكم عليه بامتناع الوجود كوجود شريك الله او الجمع بين الضدين وانما هو من الممكنات فكما انه جائز وجوده فهو جائز اعادته . اذ ان ماهية الانسان تتصف بجواز الوجود قبل الحدوث وبعد الفناء ، فالمعاد الجسماني جائز عقلا لانه ممكن الوجود .

هذا وقد اعتبر الفلاسفة الذات الفكرية اسما بكثير من اللذات الجسمانية بل ربما كانت الثانية تحول دون تمام السعادة الاولى ومن ثم حكموا بمفارقة النفوس للجسام ، ويرد الرازي بأن سعادة الارواح في معرفة الله وفي محبته وسعادة الابدان في اللذات الحسية والجمع بين السعادتين على اتم وجه غير ممكن في الحياة الدنيا لان الانسان حال الاستغراق في تجلى انوار

عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية .

أما في الآخرة حين تعود الارواح والابدان فانها تقوى على الجمع بين السعادتين وهذه هي الغاية القصوى من مراتب السعادة ، وجمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه (١) .

### الجانب الثاني من آرائه الفلسفية :

بعد هذا العرض لموقفه الانتقادي من فلاسفة الاسلام وبخاصة ابن سينا نعرض لآرائه الفلسفية كما أوضح عنها في كتابه « المباحث المشرقية » .

### أولا — العلم :

يتعلق الكلام في العلم بثلاثة اطراف : العلم والعالم والمعلوم .

١ — أما العلم فيعرف بأنه حالة نفسية يجدها الحى من نفسه أبدا من غير لبس ولا اشتباه ، وهو عرض لانه موجود فى النفس الانسانية لا كجزء منها اذ يصح قوام النفس الانسانية دون العلم ، ولا يحصل العلم الابانطباع صورة المعلوم لا ماهيته فى العالم ، وهناك فرق بين حلول الصورة العقلية فى النفس وبين حلول الصورة فى المادة ، ذلك ان الصور المادية متمتعمة ، فالمتشكل بشكل معين يمنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ، اما الصور العقلية فهي متعاونة ، فان النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصورها لشيء من الحقائق شاقا شديدا ، وكلما ازداد علمها بلاشياء ازداد استبعادها للباقي ، والصور المادية لا يحل العظيم منها فى المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير متساو ، ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارضين ، ثم ان الكيفية الضعيفة تتمحى عند حصول الكيفية القوية فى المادة بخلاف الصور النفسانية والعقلية فان القوى لا يزيل الضعيف ، ثم ان الكيفيات المادية تحس بالحواس واما الكيفيات العقلية فليست كذلك ، ولذلك قيل : النار العقلية لا تحرق والتلج العقلى لا يبرد بمعنى ان هذه الصور حين تكون فى العقل لا تكون محرقة ولا مبردة ولكنها متى وجدت فى الاعيان كانت محرقة مبردة ، والصور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها ، ولو الت فلا يحتاج فى استرجاعها الى تجثم كسب جديد بخلاف الصور المادية فانها واجبه الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبدا وان

---

(١) الرازى : الاربعون فى اصول الدين ص ٢٠٠ وما بعدها .

زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ، والصور العقلية كلية مجردة عن جميع العوارض واللواحق الخارجية .

واذا كان الرازى قد فصل القول في التمييز بين المعقول والمحسوس او بين الصور العقلية والصور المادية ، فليس ذلك ردا على فلاسفة طبيعيين يفسرون المعرفة تفسيرا ماديا كما لارسطو في تمييزه النفس عن الجسم الطبيعي ، وانما يعهد بذلك لتحاليل قضية تتصل بالعلم الالهى لدى فلاسفة الاسلام ، ان يصفون الله بأنه عقل وعقل ومعقول ويظنون ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعقل واحد . لا يوافقهم الرازى على ان هذه الجوانب الثلاثة تمثل حقيقة واحدة ، حقيقة ان الذات الموصوفة بالعاقلة هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولة ، ولكن وصف العاقلة ليس بعينه وصف المعقولة ، انا نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا ويمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا ، فالمعقولة والمعقولة وضمان متغايران وادراك الشيء لذاته رائد على ذاته . والا لكأن حقيقة الادراك هي حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هي حقيقة الادراك (١) .

وحتى لا تفيد هذه الجوانب الثلاثة الكثرة في ذات الله فقد اضطرب موقف ابن سينا اذ جعل العلم داخلا في مقولة كيف بالذات وفي مقولة الاضافة بالعرض .

### (ب) العالم - ولكن كيف يتم العلم ؟

ان النفس مستعدة للانتقاش بصور الموجودات ، ولكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في اول الامر غير كافولا تام في فيضان التعقلات عليها ، ولا بد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور ، وهذا الاستقرار من قبل الاحساس بالجزئيات ، فان الاحساس بها سبب لتبنيه النفس لمشاركات تلك الامور المحسوسة ومبائناتها وذلك سبب لانتعاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها ، والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات ، فالنفس تنتفع بالجنس في اكتسابها للتصورات حتى اذا حصلت التصورات التامة في النفس فلا بد ان تقع للبعض الى البعض نسبة بالمحمولية والموضوعية ، فان كان ثبوت هذه النسبة بين الموضوع والمحمول بدون توسط كانت القضايا اولية (٢) .

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٢٩ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٢٤٥ .

ان النفس مع بساطتها تقوى على التعقلات الكثيرة ، وليس ذلك الا بسبب اختلاف الآلات ، وذلك ان الحواس المختلفة آلات تعد النفس للانتقاش بتلك الصور الكلية المحددة ، ويعد حصول التصورات الاولى والتصديقات الاولى يمتزج بعضها ببعض وتتولد من هناك تصورات وتصديقات كنسبة لانهاية لها .

على انه اذا كان الرازى يرى ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصورات كلية ، فلا يعنى ذلك انه تجريبى يرد المعرفة الى الاحساس ، والواقع انه يتعذر ان نجد تيارا تجريبيا قويا في فكر قوامه الدين الذى يرجع علم اليقين الى الوحي — او بالاحرى قوة علوية — لا الى العالم الخارجى ، ومن ثم فان الرازى يستدرك ليقرر ان السبب الفياض للتعقلات والادراكات الكلية جوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها (١) ، وهكذا يختلف موقفه بصدد المعرفة ومصدرها عن فلاسفة الاسلام وبخاصة ابن سينا .

### جـ — المعلوم : ما هي حدود المعرفة الانسانية ؟

يرى الرازى ان حقائق الاشياء يمكن ان تدركها عقول البشر ، ولكن المعلومات درجات : منها ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود والعقول المفارقة والجواهر الروحانية ، ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف مثل الهولى والزمان والحركة . ومنها ما توسط بين الامرين كالاكاسم والالوان وسائر الكيفيات والكميات ، تعجز العقول البشرية عن ادراك القسم الاول لغاية قوتها كما يبهى نور الشمس ابصار الخفافيش ، وتعجز عن ادراك القسم الثانى لضعفها ونقصاتها كما يعجز البصر عن ادراك الحركات الضعيفة (٢) .

واذا كان الرازى لا يقدم اجابة قاطعة وانما مجرد تشبيهات بصدد حدود المعرفة الانسانية وبخاصة عن مدى امكان العقل البشرى العلم بموضوعات عالم الغيب ، فانه بصدد ذات الله يرد صراحة بانها غير مطومة للبشر ويقدم الادلة الاتية :

١ — لو علمنا حقيقة ذاته — سبحانه — لائل علمنا بذاته علمه وذلك مستحيل .

٢ — اننا نعلم عنه مجرد صفات كالعالمية والقاهرية والحياة ، والصفات

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٢٤ ( فصل في ان قبول النفس للصور الحقيقية لا يتوقف على الفكر .

(٢) الرازى : الباحث الشرقية ج ٢ ص ٢٧٨ .



امور كلية لان مفهومها لا يمنع من وقوع الشراكة فيها ، اما الذات المشخصة او هويته فغير معلومة .

٣ — انه اذا كان التعقل ارتسام صورة المعلوم في العالم وينبغي ان تكون الصورة مساوية في الماهية للمعلوم ، غلو عرفنا الباري لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته ، ولكن الماهيات والصورة العقلية التي ندركها كلية فكأن ماهيته او صورتنا العقلية عنه سبحانه مقولة على كثيرين وذلك محال في حقه .

٤ — وطريق معرفة الانسان بالاشياء وجهان : ما يجده في النفس مثل العلم بالالم واللذة والجوع والعطش ، او بالتشبيه والتمثيل ، والذات الالهية غير معلومة بالطريق الاول ، اما الطريق الثاني فلا يوصل الى كنه الحقيقة ، لان التشبيه لا يفيد معرفة المشبه الا من بعض الوجوه ، حقيقة واجب الوجود وما له من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة في نفوسنا ولا يمكننا الحصول عليها ولا تشبه شيئا من الاشياء ولا نصفها الا بصفات سلبية او اضافية فلا يمكن معرفة ذاته بل يمكننا فقط ان نعرف بعض صفاته السلبية والاضافية (١) .

انا لا يمكننا ان نتصور شيئا الا الذي ندركه بحواسنا او نجده من نفوسنا او نتصوره من عقولنا او ما يتركب من احد هذه الثلاثة ، والماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (١) .

## ثانياً — العالم الطبيعي :

موضوع العلم الطبيعي هو الجسم وقد عرفه بعض المتكلمين بأنه الطويل العريض العميق ، ولكن الرازي يضع بدلا منه تعريفا آخر ، فالجسم هو الذي يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم (١) ، واستبعاد الرازي لتعريف المتكلمين لانه مرتبط بنظرية الجزء اما وان الرازي قد أثر في كتابه « المباحث الشرقية » الفلاسفة على المتكلمين فقد جنح الى نظرية الهولوى والصورة في تفسير الجسم الطبيعي ، ولما كانت هذه افتراضية لاواقعية أوفعلية فانه عرف الجسم بأنه مايمكن أن نفرض فيه . . ، انتقد الرازي نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لاسباب .

(١) الرازي : المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٩٥ - ٤٩٦ .

(٢) الرازي : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ج ٢ ص ٤ .

١ - ان نظرية الجزء تجعل من الجسم كما منفصلا طالما أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل ، ان هذه التجزئة بالفعل تقضى على وحدة الجسم بينما الجسم عنده متصل له وحدة حقيقية ، وفي رأى ان هذا أهم اعتراض يمكن ان يوجه الى نظرية الجزء .

٢ - الجزء الذى لا يتجزأ وان كان واحداً فى ذاته الا انه متكرر فى جهاته فاذا اشرق الشمس على أحد وجهى الجزء فان أحد الوجهين مضى والاخر مظلم وذلك يوجب الانقسام .

٣ - كل جزء فله شكل ، وكل شكل يحيط به حدود ، كان تكون تلك الحدود مثلثة او مربعة ، وذلك يوجب التجزئة .

يرى الرازى بعد هذه الانتقادات ان الجسم قابل للقسمة الانفكاكية الى غير نهاية ، اى ان القسمة الوهمية حاصلة للجسم الى ما لا نهاية (١) على ان نظرية الهيولى والصورة تثير صعوبات جعلت المتكلمين ينصرفون عنها الى نظرية الجزء . انها بصدد العالم تؤدي الى القول بقدوم المسادة وازلية العالم ، وبصدد النفس تؤدي الى القول بارتباط النفس بالجسم ارتباطاً لا انفكاك عنه كارتباط الصورة بالهيولى ، وهى اشكالات لم يخلص منها الفلاسفة ، لا يصرح الرازى بالقول بقدوم العالم وان صرح بلوازم ذلك ، ففي تفسيره للزمان والحركة ذهب الى ان الزمان يستحيل ان يكون له طرف بالفعل ، وطرفاً الزمان هو الابتداء والانتهاء ، والزمان مقياس الحركة اذا الحركة علة لوجود الزمان ، والحركة غير متناهية مادامت متعلقة بالمقدار (٢) ، وهكذا يقترب الرازى من القول بقدوم العالم ولكن عباراته تحمل معانى رياضية افتراضية بأكثر منها طبيعية واقعية ، وان كان قد صرح بأن حركة الفلك مستديرة وان الحركة المستديرة لا بداية لها ، وان الفلك ليس بكائن اذ ليس لصورته ضد (٣) .

اما بصدد النفس غالاشكل اخطر اذ يتعلق بالايمان بالمعاد ومن ثم يصرح الرازى انه أولى بالنفس ان يقال انها كمال للجسم من أن يقال انها صورة له (٤)

واذا كان الرازى قد انتقد نظرية الجزء فانه فى مشايعته الفلاسفة فى كتابه المباحث الشرقية ينتقد نظرية أخرى لبعض المتكلمين وعلى رأسهم النظام واعنى بها نظرية الكمون ، فظهور الكامن ان لم يكن بسبب خارجى بل

(١) الرازى : المباحث الشرقية .

(٢) المرجع السابق ط ص ٦٥٨ - ٦٧٩ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٦٢٩ ، ج ١ ص ٩٢ .

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ .

ولو كان السبب الخارجى هو الذى مكن الشيء الكامن من الظهور لوجب ان يكون السبب الخارجى هو الاغلب حتى يستطيع ان يجذب الشيء الكامن ولكننا لو قرينا شعلة صغيرة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة هى على مذهب اصحاب الكمون كانت فيه . فلو كان الاغلب اجذب لكان انجذاب الشعلة الى تلك النيران الكامنة اولى من العكس (١) . ولا يقال ان النار القليلة المقدار كثيرة في القوة كما ان القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيرا ، كذلك لا يقال بالنار الكامنة في الجسم بغير اسباب اخرى غير الاتصال بنسار خارجية فالجسم بالحركة والخضخضة والانسان تسخن بشرته حين يفضب من غير ورود نارية عليه (١) .

### ثالثا : النفس :

البحث في النفس من جملة العلم الطبيعى . غير ان الرازى يحرص على تقرير قضيتين :

الاولى : ان تجديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بصورة الجسم .

الثانية : انها جوهر مفارق مستقل عن الجسم .

وظاهر ان هذا التاكيد من جانبه لتقرير خلود النفس . اذ ان ذلك وثيق الارتباط بأصل من اصول الدين اعني الايمان باليوم الآخر .

اما ان النفس اولى ان يقال انها كمال الجسم من ان يقال انها صورة فلو جوه . ثلاثة :

١ — الصورة تنطبع في المادة بينما النفس الناطقة غير منطبعة فهي اذن ليست صورة البدن ولكنها كمال له .

٢ — الكمال اقرب الى طبيعة النوع — يقصد النفس الناطقة — على خلاف الصورة فانها ابعد لانها تتعلق بالمادة وتصف الجنس :

٣ — الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة وليس العكس .

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٥٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٨٠ .

هكذا حرص الرازي على تأكيد ان النفس الناطقة كمال للجسم فذلك في رايه أولى من ان توصف انها صورة للجسم . اذ ان ذلك وصف عام للنفوس على الاطلاق .

ويحرص الرازي على تقرير تمايز النفس عن الجسم واستقلال جوهريتها عنه حين يؤكد ان النفس جوهر مغارق بذاتها وانها ليست جسما ولا حالة في الجسم واما النفوس الحيوانية والنباتية فهي قوى حالة في الاجسام ، اما ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم فيقدم عليه الرازي الادلة الاتية :

١ - انه يمكن للانسان ان يدرك الامور الكلية ولا وجود لهذه المجردات والكليات في الخارج وانما في الذهن ، ومحال ان يكون محلها جسما والا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين وانما محلها جوهر مجرد .

٢ - ولو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة وانما ذلك ان القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوى بعدالضعف لان القوى الجسمانية بسبب مزاولة الافعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول . اما القوى العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوى بعد الضعف فظهر انها غير مادية (٢) .

### صلة النفس بالجسم :

ان تعلق النفس بالبدن ليس في قوة تعلق الاعراض بمحالتها ولا من الضعف كتعلق الاجسام بامكنتها . والنفس تحب الجسم وتكره مفارقتها ولا تملة مع طول الصحبة ، تتعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا لان تتعلق به النفس .

واذا كانت النفوس البشرية متفقة في النوع كانت في مبادئ خلقها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة ، واذا كانت كذلك فمن الواجب ان نعطي النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ، ومن الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة ، وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص (٢) والا لضعفت

(١) الرازي : المباحث الشرقية ج ٢ ص ٢٤٥ - ٢٧٢ .

(٢) يخالف ابن سينا في ذلك اذ بينما يرى الرازي ان النفس تفصل افعالها بواسطة الآلات أي الاعضاء المختلفة ذهب ابن سينا الى ان النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص .



الادراكات كلها في النفس ولا يختلط بعضها ببعض ولم يحصل لها شيء على سبيل الكمال والتمام ، وأن النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين واذا حاولت السماع الى الاذن وكذلك القول في سائر الاعمال بسائر القوى ، فتعلق النفس بالبدن هو تعلق التدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالمعشوق . . .

والنفوس البشرية لا تختلف عن بعضها البعض بالماهية ، اذ النفوس كلها مدركة محركة ، والنفس الانسانية قابلة للعلوم حتى النفوس البليدة يمكنها ان تتصور ماهية ما في حال من الاحوال . وان تعذر فليس ذلك لان جوهر النفس لا يقبل ادراك الماهيات وانما لامور خارجة عن الذات . فالناس جميعا وان اختلفوا في الذكاء والبلادة مشتركون في الاوليات . والنفوس متساوية في صحة اتصافها بالافعال الادراكية والتحريكية (١) .

النفس الانسانية جوهر عقلى مفارق مجرد — كما سبقت الاشارة — وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه ، وليست نسبة النفس الى البدن نسبة تضاييف حتى تغنى النفس بفناء البدن ، وليستها جوهران متميزان . فعدم البدن يوجب عدم المعية مع النفس ولكن لا يوجب عدم وجودها (٢) .

#### رابعا — الالهيات :

##### ١ — واجب الوجود : أدلة وجوده — صفاته :

يشير الرازى الى أدلة الفلاسفة والمتكلمين على وجود الله وهى أدلة الامكان (١) والحدوث (٢) والغائية (٣) والبداهة (٤) فضلا عن دليل الصوفية

(١) الرازى : المرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) المرجع السابق ح ٢ ص ٢٩٩ .

(٣) دليل الحدوث وقد استند اليه المتكلمون وخلاصته أن العالم مكون من اجسام والاجسام تتركب من جواهر واعراض والاعراض حادثة ومالا ينفك عن الحدوث فهو حادث اذن الاجسام حادثة . وكل حادث فلا بد له من محدث بالضرورة هو الله . وهناك دليل يجمع بين الامكان والحدوث اشهر اليه الفارابى اذ كل حادث ممكن الوجود لانه لو كان واجب الوجود لما كان حادثا ولو كان ممتنع الوجود لما وجد ، والموجود الممكن يحتاج الى علة تخرجه من العدم الى الوجود ولا يمكن التسلسل فلا بد من انتهاء الى واجب الوجود بذاته .

(٤) دليل الغائية وهو دليل قرأنى : كل ما فى الوجود فى غاية الاحكام واتقان . انا كل شيء خلقناه بقدر ، فما من شيء من الموجودات قد وجد عبثا ، انه ان نظر الانسان الى السموات والارض وما فيها لوجد كل شيء موافقا لعمارة الارض وخير الانسان وسائر الكائنات . جاء الماء موافقا للكائنات المائية والهواء للطيور والارض لسكنى الانسان وحيوان البر ، وليس ذلك اتفاقا وانما من مدبر دبره وحكيم قدره .

القائم على الذوق ، ويبدو ان الرازى يرجح دليل الامكان لدى الفلاسفة ، اذ يقول : ان من الناس من يظن انه يحتاج في اثبات واجب الوجود الى اثبات امكان العالم وليس الامر كذلك ، اذ ان الموجودات ان كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود ، وان لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن ، والممكن مستند الى الواجب ، ففى الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود .

### صفات واجب الوجود :

حى ، لان الحى هو الدراك الفعال ، مدرك لكل المقولات ، فاعل لكل الممكنات ، جواد لان الجود هو افاة ما ينبغي لا لموسى ، تام لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته ، والتغير عليه ممتنع ، فكل ما من شأنه أن يكون فهو بالفعل حاصل له وهو أيضا فوق التمام لان ما لغيره من الكمالات فعنه أصدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى « قل أى شىء اكبر شهادة قل الله ... » ، وهو حق محض لانه لما كان واجبا فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطلان ذاته ، وهو المعنى بقوله تعالى « كل شىء هالك الا وجهه » وهو خير محض ، موجود لذاته مفيض للوجود على غيره ، حلیم اوجد الموجودات على الوجه الاحسن ، واعطى كل الامر والنهى عن القضاء والقدر كما أن الثواب والعقاب من لوازم الانفعال الواقعة بالقضاء ، وكما أن الاغذية الردية اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول فى جانب الثواب (٢) .

### فى كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى :

كل شىء يحتاج اليه فى ضرورة وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان، تفاوتت الموجودات فاختلغت فيها الكمالات ليعق الله الكمال المطلق الذى هو الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل (٣) .

(١) دليل البداة : العلم بوجود الله بديهى اذ يجد الانسان نفسه حين يقع فى محنة او بلية متضرعة الى موجود قادر على أن يخرجها عن أنواع البليات .

(٢) لا يقبل الصوفية فكرة الاستدلال على وجود الله ليس فحسب لاستبعادهم العقل فى صلة العبد بالله وانما كيف يمكن الاستدلال عليه بمن هو مفترق اليه .

(٣) الرازى : المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ - ٤٩٥ .

هل يوصف واجب الوجود بأنه مريد على الحقيقة ؟ .

ذهب الفلاسفة الى انه لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن البارئ تعالى لاجل قصد منه الى ايجادها أو غرض له في ذلك ، اذ يمتنع أن يكون واجب الوجود طالبا لكل كمال يعود اليه ، ولو استفاد صفة من غيره لزم أن يكون في ذاته ممكن الوجود ، أن ارادة الله في رأيهم ووفقا لنظرية الفيض دائمة الوجود بينما الارادة حسب تصورهم لفكرة الخلق الاسلامية يستحيل بقاؤها بعد حصول الشيء المخلوق ، فمعنى كونه مريدا أنه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل فذلك خير منافع لذات المبدأ الاول (\*) .

ويورد الرازي مصححا مفهوم لفظ الارادة فالله مريد بمعنى كونه عالما بصدور الفعل بينما غير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية (١) .

### في قضاء الله وقدره :

تعرض الرازي لهذه المشكلة من زاوية الالهيات أو بالاحرى من زاوية فكرة الوجوب والامكان الذي أدى به الى التصريح بالجبر المحض ، فأنفعال العباد أمور ممكنة الوجود، والممكن لا يترجع وجوده على عدمه الاسباب، واسباب أفعال العباد أن رجعت الى العباد وجب التسلسل أما أن انتهت أفعالهم الى واجب الوجود سواء بواسطة أم بغير واسطة فإن أفعال العباد منتبهة الى ذات واجب الوجود ، فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وبقدره ، وأن الانسان مضطر في اختياره وأن ليس في الوجود إلا الجبر (٢) .

(\*) والواقع أن فلاسفة الاسلام قد جعلوا صدور الفعل من الله طبيعة لا ارادة كما هو حال القوى الطبيعية .

(١) الرازي : المباحث الشرقية ج ٢ ص ٥١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٥١٠ لاندري أيؤمن حقا بما قال أم أراد أن يبين أن القول بالجبر المحض لازم عن نظريات الفلاسفة في الالهيات بعامة وفي اعتبار الانسان وجودا وفاعلا ممكن الوجود لابد أن يرجع فعله الى واجب الوجود تعاما كما يرجع اليه وجوده بخاصة ، ومرة أخرى يتعارض الرازي الفيلسوف مع الرازي المتكلم . إذ كتكلم ينتقد نظرية الكسب حسب مفهومها لدى الاشعرى ويرى القدرة والارادة الحادثتين للمعبد حقيقة وليس مجرد اقتران بارادة الله والا فلا مسئولية على الانسان وإنما يكون الحساب لأن قدرة المبدأ أمر ذاتي قبل الفعل ومعه فضلا عن أنها قدرة على الفعل وضد ( معالم أصول الدين ص ٧٢ ) .

ان الشيء متى كانت غايلته فى درجة الجواز استحبال ان يصدر منه الفعل  
الا بسبب آخر . ان العبد متى استحبال دوام غايلته وجب استناد أفعاله الى  
ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره .

يقال الشر اما على أمور عدمية او على أمور وجودية :

اما الامور العدمية فعلى أقسام ثلاثة : عدم لامور ضرورية للشيء فى  
وجوده كعدم الحياة ، وعدم لامور نافعة له فى حياته كالعمى ، وعدم لامور  
فيها فضل كالعلم بالهندسة او الفلسفة ، الامران الاولان يعدان شرا اما الامر  
الثالث فلا يعد شرا ما دام يمكن الاستغناء عنه .

اما الامور الوجودية فانها شرور بالعرض لا بالذات ، ويقدم الرازى  
على ذلك تبريرا اقرب الى السفسطة لم استطع له على الاطلاق فهما اذ يقول:  
ان الافعال التى هى شر تعد كمالات بالنسبة للفاعل لها وان كانت شرا بالقياس  
الى آخر ، فالظلم يصدر عن قوة ظلامة للغلبة ، والغلبة هى كمال القوة  
الغضبية فالفعل بالقياس الى الظالم خير لان الفعل ان ضعفت القوة الغضبية  
عنه فهو شر لها وان كان بالنسبة للمظلوم شر لفوات المال عنه ، كذلك النار اذا  
احرقت كان ذلك كمالات لها (!) وان كان شرا الى من زالت سلامته بسببها كذلك  
من يقتل باستعمال آلة قاطعة . فكون الانسان قادرا على استعمال الآلة ليس  
سرا له بل هو خير وكون الآلة القاطعة تقطع فذلك كمال وخير لها : كذلك كون  
الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات (!) .

اما ان القتل شر من حيث انه يتضمن زوال الحياة فنثبت ما ذكرناه من  
الامور الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض .

واما الشرور التى هى نقص الخلقة او تشويهها فيرجعها الرازى الى  
نقص فى المنفعل لا الى الفاعل .

ثم يعود الرازى الى كلام مقيسول اذ يقسم الخير فى الوجود على النحو  
الآتى :

---

(١) لا تدري من اى دين او فلسفة استقى هذا الرأى الغريب ، ولا يسمى احراق النار  
از حدة السكين كمالات الا بالمعنى الفيزيقي لا الاخلاقى ومن ثم لا يصح ان يضاف عليه صفة  
الخير ، لانه اصلاح اخلاقى خاص بالافعال الانسانية .



١ - الموجود الذى يكون الخير كله لذاته هو الله تعالى .

٢ - الموجود الذى يكون الخير لغيره هو للعقول والافلاك .

٣ - الموجود الذى يغلب خيره على شره فهو هذا العالم ، اذ الخير اغلب من الشر والصحة أكثر من المرض والسلامة من المرض ، وفوات الخير الغالب شر غالب ، اذ فى النار منافع كثيرة ومفاسد قليلة ، اذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها ، ولو لم توجد النار لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عددها أكثر من مصالح وجودها ، فلا جرم وجب ايجادها وخلقها (١) :

٤ - أما الشر المحض أو الشر الكلى فغير موجود .

بعد هذا الكلام الذى يبدو مقبولا والذى استقاه من ابن سينا يعود فيختم موضوعه بقضية تثير من الاشكالات بأكثر مما تقدم من حلول اذ يقول : الخير الممزوج بالشر ليس الا للامور التى تحت كرة القمر ، ولاشك انها مصلوات العلل العالية ، فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم العلل الوجيه لها وهى خيرات محضة ، فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض ، فاذا لابد من وجود هذا القسم .

وتساءل : كيف يلزم من عدم العلول عدم العلة ؟ وكيف تكون الافلاك التى سماها عللا عالية وجعلها خيرات محضة مصدرا لهذا الشر الذى وجد فى عالم ما تحت فلك القمر ؟

يبدوا أن الرازى قد أصابه الارهاق بعد هذا الشوط الطويل الذى قضاه مع الفلاسفة فى كتابه : المباحث الشرقية ، اذ كان أولى به السكوت من أن يختتم كتابه فى الالهيات بمثل هذه الاقوال (١) .

**تحقيب :**

الرازى عقلية موسوعية ندر أن نجد بين مفكرى الاسلام فضلا عن

(١) الرازى : المباحث الشرقية ج ٢ ص ٥٢٢ .

(٢) آخر فصول كتاب الالهيات مبحث فى النبوات وهو بدوره بادىء الضعف اذ كل خواص النبى عنده فى قوة عقله وقوة خيلته ( ١ ) وان تكون نفسه متصورة فى مادة هذا العالم فيقلب العصا شعبانا والماء دما ويبرىء الاكمة والابرص ، وان الضاية الالهية التى لم تهمل المنافع الجزئية كاشبات الشعر على العاجيين والاصداق لا تهمل وجود هذا الشخص الذى هو صلب نظام العالم .

المتكلمين من يدانيه ، فما من علم من علوم عصره لم يحط به ، ثم ان لديه بعد ذلك قدرة فائقة على تصنيف المسائل وترتيبها وتصريف القول فيها على نحو لم يسبق اليه .

غير ان افضل محك نزن به فكر الرازي بين المتكلمين بعامة والاشاعرة بخاصة هو ان نزنه بمعياري هما الاتساق والاصالة .

ان العقلية الموسوعية في تاريخ الفكر قادرة على الجمع والاحاطة ولكنها ليست على نفس القدر من اتساق الفكر ، ذلك الاتساق الذي يميز به كبار المفكرين في التاريخ ، هناك أكثر من مسألة تستطيع أن تجد فيها آراء متعارضة في مختلف كتبه ، فهو تارة يرجح قول الفلاسفة وتارة يميل نحو المعتزلة ثم تجده أحيانا كثيرة ينتهي الى رأى الإشعرية مائلا الى أهل السلف ، لقد ذهب مثلا الى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية جميعا ، ولا أعرف حتى من بين المعتزلة من ذهب الى هذا الحد ، ثم انه جعل الاستدلال بالسمع مشروط بان لا يعارضه قاطع عقلي فاذا عارضه العقلي وجب تقديم الاخير عليه ، ولكنه بعد ذلك ينتقد الأدلة العقلية لإصحابه الاشاعرة على رؤية الله مستندا الى أدلة السمع دون غيرها ، وهو لا يجسم القول في اشكالات فلاسفة الاسلام المتعارضة مع العقيدة إلا في مسالتي العلم الالهي وحشر الاجساد بينما يقف موقفا يورث الشك والحيرة بصدد قدم العائم ونظرية الفيض ، خلاصة القول ان كتبه الكلامية وخاصة العقائدية كأساس للتقديس لا تتسق بحال ما مع كتبه الفلسفية وبخاصة المباحث الشرقية ، ليس عجبا ان يكون هدفا للناقدين وأن يصفه ابن تيمية بأنه تارة يرجح قول المتكلمين وتارة يجار ويقف ليعترف في آخر عمره بأن طريق هؤلاء وهؤلاء لا يشفى غيلا ولا يروى غليلا (١) .

ان ذلك الموقف المضطرب للرازي قد أبعد عن أن يحتل في التراث العقائدي للمسلمين ما احتله الامام الغزالي مع أنه لا يقل عنه علما ان لم يكن

(١) ابن تيمية رسالة الفرقان بين الحق والباطل من مجموعة الرسائل الكبرى ح ١ ص ١٠٠ المطبعة الشرقية ١٣٢٢ .

(٢) ومعارات بعض المتكلمين كالجويني والرازي التي يعبرون فيها عن التوبة عن علم الكلام والذيل الى ايمان العوام اذا كانت تعبر عن ميل العقل الى الخلود والراحة في شيخوخة العمر ، فانها كانت بالنسبة للرازي على وجه الخصوص معبرة عن شيئين : الاول : سلاطة لسانه في تجريح خصومه وبعضهم علماء اجلاء من أهل السنة وبخاصة الماتريدية وهو في بعض مناقشاته يسعى الى مجرد التفوق في الجدل على الخصم وإبراز مقدرته العالمية ومن نصرة مذهب معين . ومن ثم فمن الطبيعي أن يعبر عن توبته في آخر عمره عن ذلك : الثاني عدم اتساق ارائه الامر الذي يورث الحيرة ويثير الشك كما لو كان أحد الشكاك وذلك ما يتعارض مع العقيدة ان العقيدة اعتقاد ويقين .

الرازي متفوقا عليه في بعض العلوم الدينية كالتفسير والدينية كالتب والكيما والفلك وربما الفلسفة ، وان ما قيل عن تفسيره ان فيه كل شيء ما عدا التفسير انما يدل على ان كتابه « مفاتيح الغيب » قد جمع فيه كل العلوم اظهرا لعقليته الموسوعية ، ولكنه لا يقدم للمسلم ما يحتاجه اليه اعتقادا ، او هو على الاقل قد أغرق المسلم في بحر من العلوم لا حاجة به اليه وانما ينشد المسلم مجرد الفهم لآيات الكتاب .

والرازي بعد ذلك مفتقر في علمه الغزير الى الاصاله ، فما من رأى له الا ويمكن رده الى أحد أسلافه من الفلاسفة أو المتكلمين معتزلة أو أشاعرة انه بلاشك يتفوق على مفكرى القرن الثالث كالعلاف والنظام علما ولكنه لا يرقى اليهما اصالة وابتكارا ، ولقد أقر على نفسه سيرة وفكرا فاحسن الاقرار حين وصف حاله وفكره في آخر عمره بقوله :

نهاية اقدم العقول عقال	وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا	وحاصل دنيساننا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طوال عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالرا

على أن ذلك لا يحول دون أن نعترف لتلك الشخصية الفذة بأنه أرسى نى علم الكلام طريقة للمعرض والتصنيف وتصريف القول في مسائله ما أصبح من بعده نموذجا يحتذى للدراسة والبحث .

---

(١) يتخذ خصوم علم الكلام من أهل السلف وخاصة ابن تيمية من هذه الآيات شادا على نوبة علماء الكلام عن علم الكلام ومبررا لانتقاد مذهب الخلف انتصارا لمذهب السلف . ولكن الرازي في رأى قد عبر عن حال من استخدام الجدل والكلام لتجريح المخالفين بالحق والباطل وعن حال من خاض في كثرة البحث حتى لم يستفد سوى ان جمع اقوالا متضاربة للسابقين عجز عن ان يوفق بينها فضلا عن ان يسهم في الفكر الاسلامى بجديد الامر الذى أورثه حيرة وشكلا ثم هو بعد ذلك لم يقدم لجمهور المسلمين ما ينفعهم في أمور الاعتقاد ، فقد خلق تراث للدراسة والفكر لا للاعتقاد والايمان .

عبدالدين الايجى ( ت ٧٥٦ هـ )



عند الايجي نصل الى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الاشاعرة ، اذ يتميز كتابه المواقف مع شرح الجرجاني عليه بنسق متكامل شامل في عرض الموضوعات وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلا عن أن يجاريه ، انه لدى الاشاعرة يضمارع ما بلغه المغنى للقاضي عبيد الجبار بالنسبة للمعتزلة ، وما بلغه كتاب «الشفاء» لابن سينا بالنسبة للفلاسفة ، ذلك أنه بشرح الجرجاني يعد حصيلة تراث الاشاعرة كما يعد المغنى حصيلة تراث المعتزلة .

على ان النسق الذي اتبعه الايجي في كتابه لم يجعل الكتاب مقصورا في موضوعاته على علم الكلام ، اذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الاشاعرة ، واذا كانت هذه السمة معروفة لدى الرازي قبله فالواقع أن الايجي كان قابعا له في نسقه الكلامي

(٩) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد القفار بن أحمد الايجي الشيرازي الملقب بعبد القين ، ولد بايج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستمائة وقيل بعد السبعمائة . لازم الشيخ زين الدين أو تاج الدين الهنكي تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي ، كانت بلدته ايج أكثر اقامته ، وقد غضب عليه صاحب كرمان لنزاع بينه وبين الابهرى فحبس وبقى في الحبس الى أن مات عام ٧٥٦ هـ ، من أشهر تلاميذه سعد الدين التفتازاني والشمس الكرماني والضياء العفيفي ، أهم مؤلفاته كتاب المواقف اذ هو أهم كتبه جميعا ، وقد عوف هذا المصنف في أوروبا اذ نشره سورنسن The Soerensen مع شرح الجرجاني ، كما نشرت طبعة كاملة للكتيب في القسطنطينية عام ١٨٢٩ ، للايجي رسالة مختصرة في الاصول عنوانها العقائد العنصرية شرحت عدة مرات ، وله أيضا شرح مختصر ابن الحاجب في اصول الفقه وكتاب الفياضية ورسالة في علم التوضيح ورسالة في أدب البحث والمناظرة .

ولكتاب المواقف شروح كثيرة منها شرح الجرجاني وهو أشهرها وأدقها وأحسنها افادة . وشرح الكرماني وهو أول من شرح الكتاب ، وشرح سيف الدين ، وشرح المولى علاء الدين على الطوكي ، وشرح المولى حيدر الهروي أما الحواشي فتزيد على العشرين حاشية ، يمكن الرجوع الى أسمائها في نشرة ابراهيم الدسوقي عطية واحد محمد الجنبولي كتاب «المواقف في علم الكلام» طبعة مطبعة العلوم ١٢٥٧ هـ ، وأكثر طبعت المواقف مع شروحها انتشارا هي الطبعة المرفقة بشرح الشريف الجرجاني ( ب ٨١٦ هـ ) والمذيلة بجاشسي الحكيم السيلكوتي والمولى حسن جيلي بن محمد شاه القناري . طبعة مطبعة المساعدة عام ١٢٢٥ هـ / ١٩٠٧ في ثمانية أجزاء تقع في أربعة مجلدات .

وان كان قد تخلص من كثرة التقريعات المعروفة عن الرازي ، هذا ولقد كان الايجي أكثر اتساقا من الرازي في موقفه الاشعري فلم تغلب الفلسفة على علم الكلام تغليب الرازي ، ولم يتناقض في آرائه بين مؤلفاته مما جعله أكثر تمثيلا لعلم الكلام الاشعري من الرازي .

واذا كان كتاب : « المواقف » يمثل الذروة التي انتهت اليها الصياغة الاشعرية لعلم الكلام ، فان ذلك يتضمن مؤشرا خطيرا في مسار الفكر الاشعري ان قد بدا الفكر من بعده في التدهور والانحطاط ، بدأ عصر الشروح والحواشي ان قد عقم الفكر عن أن يأتي بجديد ، ولقد حظى كتاب المواقف بعدد منها لم يحظ به نصتف لتكلم اشعري قبله .

### في المهنيج :

نقدم عرضا لموضوعات المواقف ليتبين طابع علم الكلام لدى المتأخرين كما يمثلهم الايجي : ينقسم الكتاب الى ستة مواقف لا تشغل الموضوعات العقائدية من الهيات وسمعيات الا موقفين الخامس والسادس ، وينقسم الموقف الى عدة مراصد ، ينقسم كل مرصد الى عدة مقاصد .

وتتوزع مادته في ستة موضوعات : الموضوع الاول في المقدمات ، والثاني في المسائل العامة والثالث في الاعراض والرابع في الجوهر والخامس في الالهيات والسادس في السمعيات .

يعرض في المقدمات الى ما يجب تقديمه في كل علم والى تعريف علم الكلام وموضوعه وفائده ومكانته ومسائله ثم تعريف مطلق العلم وفي اقسام العلوم ، ثم يعرض للنظر وكيف انه ضرورة للعلم ويحسب النظر الى صحيح وفاسد ثم يتناول بعد ذلك مسائل منطقية بحثة تتصل بالتعريف وانواعه والاستدلال واقسامه .

ويعرض في الموقف الثاني الامور العامة او بالاحرى الاصول الميتافيزيقية الاولى فيتناول مسائل الوجود والعدم ، وهل الوجود زائد على الماهية ام لا ؟ اما الماهية فيقسمها الى بسيطة ومركبة ويقسم المركب الى ذات وصفة ثم يعالج موضوعات منطقية متصلة باجزاء الماهية المركبة من الجنس والفصل . يعالج في الامور العامة ايضا موضوع الوجود والامكان والامتناع ثم موضوع الوحدة والكثرة ثم العلة والعلول حيث يعالج موضوعات كلامية كنظرية الاحوال واخرى منطقية وثالثة فلسفية ورابعة اصولية ويعرض في الموقف الثالث الاعراض فيشرح مفهوم العرض لدى كل من المتكلمين والفلاسفة ، اما عند المتكلمين فكون العرض لا يقوم بالعرض وانه لا يبقى زمانين - لدى

الاشعرى - وأما عند الفلاسفة فإنه يؤدي الى الكلام عن المقولات ويقدم شرحا مفصلا لكل منها .

ويعرض في الموقف الرابع مسألة الجوهر وأقسامه وفي حقيقة الجسم وفي نظرية الجزء ، ثم يعرض لمذهب الفلاسفة في الهبولى والصورة ثم يخوض في مسائل متصلة بالعلم الطبيعي بل والجغرافيا والفلك . حول الأرض وكرويتها وحول الأقلاك ، وحديثه في ذلك فلسفى أكثر منه علمى إذ يعالج مسألة العناصر الأربعة ومسألة النفوس الفلسفية .

وفي الموقف الخامس حديث عن الالهيات حيث اثبات وجود الله وذات الله وصفاته وأفعاله وفي شمول ارادته وفي الحسن والقبح الشرعيين وفي أن أفعاله تعالى لا تعلل .

وفي الموقف السادس فيتحدث عن السمعيات من نبوة ومعاد ، في النبوة يتحدث عن معنى النبوة وحقيقة المعجزة وفي عصمة الانبياء وفي تفضيل الانبياء على الملائكة ، وفي المعاد يشير الى امكان إعادة المردود ، وحشر الاجساد ، وفي الجنة والنار وفي عذاب القبر وفي الصراط والميزان والحوض المورود . ثم يعالج بعد ذلك مسألة الاسماء والاحكام وحقيقة الايمان ، ويختتم الكتاب بموضوع الامامة : وجوب نصب الامام وشروط الامامة ثم يلحق بالكتاب اشارة الى فرق المسلمين وفقا لحديث الثلاث وسبعين فرقة ، فيشير الى المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة ليجعل الفرقة الناجية هي الاشعرية والسلف من المحدثين وأهل السلف والجماعة .

ومع هذا الاستطراد الى موضوعات بل الى علوم تبدو بعيدة عن علم الكلام فإن من الخطأ الظن أن الكتاب قد جاءت موضوعاته مفككة غير مترابطة ، على العكس فقد تمكن الابجى بقدرته الفائقة من تقديم نسق محكم - مترابطة موضوعاته متبعا المنهج المقارن بين المتكلمين والحكماء ( أى الفلاسفة ) وبين فرق المتكلمين بعضها وبعض ، حقيقة لقد تضاعف موضوع العقائد اذا قورن بما عرض له من موضوعات مع أن العقائد هي موضوع علم الكلام ، ومع ذلك فإن الفارئ يستطيع ان يلمس الصلة الوثيقة بين الموضوعات المينافيزيقية أو المنطقية أو الطبيعية وبين علم الكلام الى حد يمكن القول معه ان موضوعات أصول الدين هي محور الموضوعات الاخرى بل ان البحث في العقائد قد اقتضى منه تحليلا منطقيا فلسفيا لموضوع الوحدة والكثرة ، ونظريتي رتبا شسيئية المردود والاحوال قد اقتضيا تفصيل القول في الوجود والعدم . ودليل الحدوث لاثبات وجود الله قد اقتضى تفصيل القول في العلة والمعلول ، واذا كان العالم قديما لدى الفلاسفة من جهة واذا كان لا تجرى عليه احكام الزمان لدى المتكلمين

من جهة أخرى فإن هذه وذلك يقتضي تحليل مفرد الزمان أثناء عرضه للمقولات . كذلك موضوع رؤية الله في الآخرة يقتضي الحديث عن اللون والضوء وتكيف الهواء بالضوء وهل تقتضي الرؤية ذلك كله ، وفي مقولة كيف أيضا يشير إلى السموعات من أصوات وحروف وهذه وثيقة الصلة بمشكلة كلام الله ، وفي مقولة كيف أيضا حديث عن الكيفيات النفسية ومنها العلم ، والعالم يقتضي الحديث عن العقل الذي هو مناط التكليف ، وفي مقولة كيف كذلك حديث عن الإرادة وعن القدرة ، والموضوعان متعلقان بالجبر والاختيار ، وهكذا لا يحول الاستطراد دون تلخيص الصلة الوثيقة بين ما يعالجه من علوم وبين موضوعات علم الكلام : جليلها وحقيقها .

## أرئوه التخصيص :

### ١ - في علم الكلام :

علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه . ويتخذ بالعقائد نفس الاعتقاد دون العمل وموضوعه علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالخسر ، ثم أحكامه نيها كبعثه الرسول ونصب الإمام في الدنيا ثم الثواب والعقاب في الآخرة .

غاية علم الكلام اشرف الغايات وأجداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تايدت بالنقل ، وهذه غاية في الوثاقة إذا تطابق العقل والنقل بخلاف دلائل العلم الإلهي - لدى الفلاسفة - فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بان أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم .

فائدة علم الكلام الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان ، وارشاد المسترشدين بإيضاح المحجة والزام المعاندين بإقامة الحججة ، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين وعليه تبني العلوم الشرعية فهو أساسها إذ ليست له مبادئ تبين في علم آخر بل مبادئه أما بينه بنفسها أو بينه به ، منه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره (١) .

### ٢ - في وجوب النظر :

وبالنظر يحصل المطلوب ، وهو إثبات العقائد الدينية أو معرفة الله

(١) إذا كان علم الكلام لا يستند إلى علم آخر في رأيه فإن هذا قد اقتضي منه أن يقم الموضوعات المنطقية والميتافيزيقية واللغوية في علم الكلام وأن تصبح هذه جزءا منه .



تعالى ، وما لا يتم الواجب به فهو واجب ، ولكي يؤدي النظر الى العلم اليقيني لا بد من شروط ، ذلك انه اذا كان العلم هو اكتساب المجهولات من المعلومات فان ذلك لا يكون من أى معلوم اتفق ، وانما لا بد من معلومات مناسبة اياه ، ولا بد من ترتيب معين للمعلومات ومن هيئة مخصوصة حتى يتسنى للذهن أن ينتقل من معلوم الى آخر ، ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة وصحة الصورة معا ، والنظر الصحيح يفيد العلم مادامت المقدمات قطعية فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن لا بد له من مؤثر فالعالم له مؤثر .

ولا يقال العلم الحاصل بالنظر وجده لا يفيد النجاة مثله في ذلك كمثل ما هو مأخوذ من غير النبي فانه لا يتم به ايمان ، اذ يرد على ذلك بأن الآيات الامرة بالنظر متكررة متكررة ، كذلك لا عبرة في الاختلاف بين النظر وانما يقع الخلاف لكون بعض تلك الانظار فاسدة ، وانما المفيد للعلم اليقيني هو النظر الصحيح .

ولا يقال ان النظر في ذات الله وصفاته بدعة في الدين لم تنتقل عن النبي ولم يشتغل به الصحابة ، وكل بدعة فهي مردودة بقول الرسول : من اجبت في ديننا ما ليس منه فهو رد ، اذ تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها ردا على المنكرين ، والقرآن مملوء بهذه الدلائل كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ، واذا كان الصحابة لم يدونوا علم الكلام ولم يشتغلوا بتحرير اصطلاحاته وتقدير المذاهب وتبويب المسائل فذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم مع قلة المعاندين ، ولم تكثر الشبهات كثرتها في هذا الزمان ، تماما كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ولم يتكلموا فيه بالاصطلاح المعروف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط ، وأن قيل ان الرسول قد نهى عن الجدل في مسألة القدر فذلك حيث كان تعنتا ولجاجا وذلك جدل بغير علم « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم » ، أما الجدل بالحق فمأمور به لقوله تعالى « وجادلهم بالتى هي أحسن » ، والنظر غير الجدل ، اذ مدح الله النظر بقوله « ... ويتفكرون في خلق السموات والارض » .

٣ - في ان افادة الادلة العقلية اليقين متوقف على عدم معارضتها للادلة العقلية :

كيف يمكن بصحيح النظر التوصل الى معرفة يقينية بالله ؟ يشير الايجي الى مباحث منطقية متصلة بالتعريف وانواعه والاستدلال واقسامه من قياس

واستقراء وتمثيل ثم صور القياس ، والى المقدمات القطعية والظنية (١) .

أما الأدلة فهي إما عقلية أو عقلية أو مركبة منهما ، والسؤال هو : هل تفيد الأدلة النقلية وحدها اليقين ؟ نفى المعتزلة وجمهور الأشاعرة ذلك لتوقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع - أى دلالة اللفظ على المعنى - وعلى أن ذلك المعنى هو مراد المخبر به ، يتوقف إفادة الأدلة النقلية اليقين على موضع الالفاظ المنقولة عن النبي بازاء معان مخصوصة ثم على العلم بأن تلك المعانى مرادة منه وذلك يثبت باللغة والنحو والصرف ، ولما كانت هذه مرجعها الى لغة العرب وما قرره علماء اللغة فى ذلك ، ولما كان هؤلاء يجوز عليهم الخطأ فيما يقررونه ولما كانت أصول هذه العلوم تثبت برواية الآحاد عن العلماء ، وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان ، ومن ناحية أخرى فإنه لإفادة الأدلة النقلية اليقين لابد من العلم بأن الفاظها لا تنقل من معانيها المخصوصة الى معان أخرى وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظى - إذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى - وعلى عدم المجاز وعلى عدم الاضمار وعلى عدم التخصيص وعلى عدم التقديم والتأخير ثم على العلم بعدم المعارض العقلى ، من أجل ذلك كله لا يمكن تقديم الدليل النقلى على العقلى ذلك أن تقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع .

وهكذا يتبين أن دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور ظنية فضلاً عن أن الفرع لا يزيد على الأصل فى القوة . وإنما تفيد الأدلة النقلية اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة .

#### ٤ - فى تقسيم المعلومات :

المعلوم إما أن يكون معدوماً أو موجوداً ، والمعدوم إما ثابت أو لا ، وإما أن تثبت واسطة بين الوجود والمعدوم وهو المقصود بالحال أو لا تثبت ، ثمة إذن احتمالات أربعة : الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة وذلك مذهب أهل الحق ( الأشاعرة المنكرون لشيئية المعدوم ولنظرية الاحوال ) ذلك . المعلوم إما أن لا يكون له تحقق فى الخارج وهو المقصود بالمعدوم أو يكون له تحقق فى الخارج وهو للوجود .

الثانى : المعدوم ليس بثابت ولكن الواسطة بين المعدوم والوجود ثابتة ، وذلك مذهب المنكرين بشيئية المعدوم من القائلين بالاحوال ، وهو مذهب الباقلانى وإمام الحرمين .

(١) الأبحاث المنطقية لا تتعلق بصورة الفكر فقط كما هو الحال لدى المناطقة المشايخين لأرسطو وإنما الى مادة الفكر كذلك راجع المواقف مجلداً ٢ ص ٥٤ .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة بين المعدوم والوجود ، وهو مذهب أكثر المعتزلة المثبتين لشيئية المعدوم المنكرين لنظرية الاحوال .

الرابع : المعدوم ثابت وهناك واسطة بين المعدوم والوجود وذلك قسول أبى هاشم الجبائى ومن شايعه ممن أثبتوا شيئية المعدوم وقالوا بنظرية الاحوال

أما الوجود فاما أن لا يكون له أول وهو القديم سبحانه ، أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث اما متحيز أو حال فى المتحيز أولا متحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر وهو الذى يمكن الاشارة اليه اشارة حسية بأنه هنا أو هناك ، والحال فى المتحيز هو العرض وتنعنى بالحلول فيه أن يختص به بحيث تكون الاشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون ، وما ليس متحيزا ولا حالا فى المتحيز هو المجرى ولم يثبت وجوده عندنا والا لشارك البارى فى هذا الوصف .

الموجود يعرف بالبداهة ويصعب تعريفه سواء بالحد أو بالرسم وانما يشار الى اقسامه كالقول الموجود اما قديم أو حادث ، اما واجب أو ممكن طاما فاعل مؤثر أو منفعل متأثر ، وقد ذهب الفلاسفة والمعتزلة الى أن الوجود لفظ تشترك فيه كل الموجودات ، على أن الاشتراك ليس لفظيا كما هو الحال بين العين الفؤارة والعين المبصرة وانما هو اشتراك معنوى إذ بين الموجود والموجود من الشراكة فى التحقق فى الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم والوجود مقول على أفراد بالتشكيك لا بالتواطؤ إذ لا يماثل وجود الله وجود المحدثين ومن ثم فإن اطلاق اللفظ عليهما ما لا يفيد التشبيه بحال .

يمثل هذا النسق المحكم فى العرض تتداخل المبادئ الاولى الميتافيزيقية مع التحليلات المنطقية لتدعم ما يريد أن يستدل عليه الايجى من آراء كلامية .

#### ٥ - فى الالهيات :

يشير الايجى الى مسلك كل من المتكلمين والفلاسفة فى اثبات الصانع ، يستدل المتكلمون على وجود الصانع بحدوث العالم ، ويستدل الفلاسفة بدليل الامكان ، ثم يشير الى دليل استخلصه هو ، وهو أن الموجودات لو كانت باسرها ممكنة لاحتاج الكل الى موجود مستقل فى اليجاد لا يفتقر شيء من أجزائه الا اليه ، فاذا ارتفع وجوده ككل ووجود كل من أجزائه فذلك يعنى أن وجوده خارج عن المجموع ليس له كل ولا بعض ، وتلك هى صفة واجب الوجود وذلك هو المطلوب اثباته .

ويشير الى مسلك آخر لاثبات الصانع ، وهو انه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ويلزم أن لا يوجد موجود على الإطلاق .

ولما ثبت أن الصانع تعالى واجب فقد ثبت أنه أزلي أبدي ، وذاته تعالى مخالفة لساير الذوات ، فهو منزّه عن المثل والنسبة ، وهو تعالى ليس في جهة ولا في مكان خلافاً للمشيئة الذين خصصوه بجهة فوق ، ولو كان سبحانه في مكان للزم قدم المكان بينما لا قديم سوى الله تعالى ، والتمكن أو التحيز محتاج الى مكان بينما المكان مستغن عن التمكن أو التحيز وذلك ما لا يجوز في حقه تعالى ، ولو كان في مكان فاما في بعض الاحياز أو في جميعها وكلاهما باطل أما الاول فلان وجوده في بعض الاحياز دون بعض ترجيح بلا مرجح ، وأما الثاني فلان وجوده في كل الاحياز يلزم عنه تداخله وحلوله فيما تشغله بعض الاحياز من أجسام ، ولكن ذلك يعنى مخالطته سبحانه لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، هذا ولا يشغل الحيز الا الجوهر أو الجسم والله ليس بجوهر ولا جسم ، أما اقرار الرسول لاجابة الجارية الخرسانة حين سألها : أين الله فاشارت الى السماء فذلك من الظواهر الظنية التي لا تعارض اليقينية .

وهو تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين مطلقاً ، كما انه لا يجوز أن يحل في غيره لان الحلول يتعارض مع الوجود ، اذ يفيد الحلول التحيز والافتقار الى المحل ، وكما لا تحل ذاته في غيره كذلك لا تحل صفاته في غيره ذلك لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات ،

ويخالفنا في ذلك طوائف ثلاث : النصارى والنصيرية من غلاة الشيعة وبعض المتصوفة من القائلين بالحلول والاتحاد (١) .

وكما أنه تعالى ليس في مكان ولا يحل في مكان فانه تعالى ليس في زمان ذلك لان الزمان متجدد ويقدر به كل ما هو متجدد متغير وذلك ما لا يتصور في حق القديم سبحانه .

وهو تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة كاللون والطعم والرائحة ، ولا يلتذ بشيء من اللذات حسية كانت أم عقلية خلافاً للفلاسفة الذين يثبتون اللذات العقلية له ، اذ يعرفون اللذة بانها ادراك الملائم ، فاللذة العقلية لله تعنى ادراكه كمال ذاته ، واذا كان كماله تعالى أجل الكمالات كان ادراكه



أقوى الادراكات ولذاته أقوى الذات ، ينتقد الايجي هذا التعريف للذة ان انها لا تعنى الادراك (١) .

وصفاته تعالى زائدة على ذاته ، ويرد الايجي على المعتزلة القائلين بان صفاته عين ذاته ، كما يرد على الفلاسفة بصدد مفهومهم للقدرة التي لا تعنى عندهم وجوب حدوث مقدورات ، قدرته تعالى قديمة وهى فى تعلقها بالمقدورات المختلفة صفة واحدة ، وقدرته صفة غير متناهية زائدة على الذات ، كذلك ينتقد قول الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وينتقد النظام فى قوله انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح ، وكذلك البلخي الذى قال انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة او معصية او سفه .

والله تعالى عالم لان من فعل فعلا متقنا فهو عالم به ، ومن ثم فهو عالم بالجزئيات لانها كالكليات معلولة صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له ، وعلمه تعالى أعم من قدرته ان علمه يعم المعلومات كلها ممكنة وواجبة ومنعمة .

وهو تعالى مرید بارادة قديمة ان لو كانت محدثة للزم استنادها الى ارادة اخرى وللزم التسلسل ، وهو سميع بسمع بصير ببصر ، لانه يمتنع اتصافه بضديهما ، ان تنزه سبحانه عن النقائص ، وهو تعالى متكلم بكلام نفسى قديم ، ثم يورد الايجي الحجج المعروفة فى الرد على كل عن الحنابلة والمعتزلة (٢) ، كذلك فى موقفه من رؤية الله يوم القيامة يتبنى الموقف الاشعرى ويورد نفس الحجج الاشاعرة بصدد الرؤية وبصدد نقد موقف المعتزلة .

غير انه بصدد أفعال العباد يتخذ موقفا أبعد من اصحابه الذين ذهبوا الى انها واقعة بالقدرتين الالهية والانسانية ، ومعلوم أن المعتزلة قد جعلوها مقدورة للانسان ، أما هو فقد جعلها مقدورة لله وحده لانها ممكنة وكل ممكن مقدور لله ، فهو تعالى مرید لكل الكائنات غير مرید لما لا يكون منها (٣) ثم يعود فيتبنى موقف الاشعرى بصدد تكليف ما لا يطلق . فما دام لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء ، ومادام الله لا معقب لحكمه وأفعاله ليست معللة بالاغراض فان تكليف ما لا يطاق جائز .

---

(١) ليست الذة مجرد ادراك ولكنها شعور ينطوى على نوع من الانفعال بالشئ اللذ وذلك لا يليق فى حق الله سبحانه .

(٢) الايجي : المواقف مجلد ٤ ص ٨ ص ١٠٢ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤٥ - ١٤٨ .

## ٦ - فى النبوة :

النبوة تعنى لغة الانبياء عن الله تعالى ، وقيل معناها الارتفاع وقيل انها الطريق لان النبى هو الوسيلة الى الله تعالى ، غير أن المقصود بالنبى فى الاصول من بعثه الله .

والنبوة من مظاهر العناية الالهية ، اذ لابد للبشرية من شريعة ينقاد لها الخاص والعام حتى لا تختل أمور المعاش والمعاد ، ويشترط فى النبوة أن تكون مقرونة بما هو خارق فى العادة أو بمعجزة ، ويقصد بالمعجزة اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، ومن شرائطها أن تكون فعل الله وليست فى مقدور النبى أن يفعلها من تلقاء نفسه ، وأن يظهر معجزته وأن تكون مقرونة بالتحدى وأن يتعذر معارضته وأن يطلب من الناس التصديق به عقيب فعلها .

ويورد الإيجى حجج المنكرين للنبوة وتتلخص فيما يأتى :

انه اذا كان مرسلًا من الله فلا سبيل الى علمنا بذلك ، ذلك أن الوحي غير مرئى ، واذا كانت البعثة لا تخلو من تكليف وقد ثبت أن الانسان مجبر ففى التكليف اضرار لما يلزم المكلف من التعب بالفعل ومن العقاب بالترك ، ويرد الايجى على ذلك بان مافى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخرية يربو كثيرا على المضرة ، وسبيل العلم يصدق النبى هو المعجزة .

انه اذا كان للبعثة غرض فاما أن يعود الى الله وذلك غير جائز ، واما الى العباد وذلك معارض بما يحدث عقب البعثة من اختلاف الناس وبما يلحق الكفار والعصاة من اضرار ، ولا يصح أن تلحق المضرة بجماعة من اجل منفعة آخرين .

ويرى الايجى بأن كفر الكافرين من تلقاء أنفسهم وليس من أجل اثابة المؤمنين .

فى العقل مندوحة عن البعثة وهذا قول البراهمة والصابئة والتناسخية :

ويرد على ذلك بان فائدة الشرع تفصيل ما حكم به العقل وبيان ما يقصر العقل عنه ، وكما أن الطبيب يعرف من خصائص الادوية مما قد يعرفه العامة ولكن بعد زمن طويل يجربون فيه ويقعون فى المهالك فضلا عما فى ذلك من تعطيل مصالح ، وكما لا يقال نستغنى بالخبرة من العوام عن الطبيب فكذلك لا يقال نستغنى بالعقل عن النبى .

وقد قالوا أيضا ان ظهور المعجزة لا يدل على صدق مدعى النبوة ، اذ قد تكون من فعله كما هو حال الساحر أو في بدنه مزاج خاص يؤثر في خاصة بعض المركبات ، أو قد يكون مستندا الى بعض الجان أو الشياطين ، هذا ولعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة ، أو لعل المعارض خائف شوكة مدعى النبوة فضلا عن أن المعجزة ليست حجة على من لم يشهدها .

ويرد الايجي بان المعجزة لا تكون الا من الله لانه لا مؤثر في الوجود غيره والمعجزة حجة على من لم يشهدها كما انها حجة على من شاهدها ، لانه يمكن العلم بوقوعها بالتواتر الذى يمتنع معه التواطؤ على الكذب والذى يفيد العلم اليقيني (١) .

ومنهم من قال بامتناع المعجزة لما في ذلك من سفسطة أو عبث ، والا لجوزنا انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً وأوانع البيت رجالا ، ولتولد الشيخ دفعة بلا أب ولا أم وفي ذلك اخلال بالقواعد .

والجواب انا نقول بالعادة لما هو مطابق للحس ، غير أن ما هو مطابق للحس ليس ضروريا وانما هو ممكن ، فخرق العادة ممكن في نفسه وليس ممتنعا وحين يتكرر خرق العادة اعجازا للنبي أو اكراما لولى فان هذا الخرق يصبح بدوره عادة .

ومنهم من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها لانها تشتمل على ما لا يوافق العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلائه ، وتحمل الجوع والعطش في صوم أيام معينة وتكليف بعض الافعال الشاقة كطى الفياض في الحج والرمى الى غير مرمى وتقبيل الحجر .

والجواب ان عدم وقوف المعارض على الحكمة في تلك الصور لا يلزم عنها عدم الحكمة ، اذ الله من الحكمة في أفعاله وأوامره ما استأثر الله بالعلم به \* .

ويشير الايجي الى فئة من المستصوفة — أدعياء التصوف — زعموا أن

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٠ .

(\*) ظاهر ضعف رد الايجي وذلك لازم عن قوله ، بأن أفعال الله غير معجلة ، أما القول باستئثار الله بحكمته في أوامره فغير مقنعة للمنكر ، والواقع أن الموقف المعتزلى هو وحده القادر على اقحام منكرى النبوة أما الاشاعرة فقد ناقض فقههم أصولهم . ينكرون التعليل لأفعال الله في الأصول ويسلمون به في الفروع .

التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير فى معرفة الله تعالى ، والمصلحة المتوقعة من هذا الغائب تربو على ما يتوقع مما كلف به .

ويورد الايجى بان فى التكاليف فمن الصالح الدنيوية والاخرية ما يربو كثيرا على دعوى الاستغراق فى الحضرة الالهية .

**عصمة الانبياء :** اجمع المسلمون على عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله وهم معصومون من الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا ، ويورد الايجى نفس الحجج الرازى فى كتابه عصمة الانبياء .

والاجماع منعقد على ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون عليه ، يرد الايجى بذلك على الشيعة فى دعواهم العصمة بمعنى كون العصبة معتنعة عليهم بموجب النور الالهى لا امتناعا منهم ، انه لو كان كذلك لما طلبوا من ربهم المغفرة ، هذا والقرآن يؤكد بشريتهم : « قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى ..... » مما يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية وامتيازهم عليهم بالوحى لا غير .

والانبياء افضل من الملائكة السفلية ، وانما النزاع فى الملائكة العلوية ، فقد ذهب أكثر الاشاعرة الى أن الانبياء افضل بينما قالت المعتزلة والقاضى الباقلانى بافضلية الملائكة ، وقد احتج الاشاعرة بسجود الملائكة لآدم وان الله علمه الاسماء كلها ولم تكن تعرفها الملائكة ، ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هذا وعبادة البشر لله مع وجود العوائق عن العبادة من شهوات وشواغل دنيوية افضل من عبادة لا شاغل فيها لانها اشق ، وقد قال الرسول : افضل الاعمال احمرها أى اشقها .

وكرامات الاولياء جائزة وان كان قد منعها أغلب المعتزلة ، والادلة على جوازها انها ممكنة مستندة الى قدرته تعالى ، وقد أشار القرآن الى كرامات مريم التى كان يأتيها رزقها رغدا ، وقصة آصف الذى احضر عرش بلقيس ، وقصة أصحاب الكهف (١) .

## ٧ — فى المعاد :

الايان بالمعاد الجسماني لازم عندنا خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى ، ذلك ان الوجود امر واحد لا يختلف ابتداء

(١) المرجع السابق ص ٢٦٢ وما بعدها .



واعادة ، اذ هما متلازمان امكانا ووجوبيا وامتناعا ، فاذا كان اليجاد ممكنا في الزمان الاول فان الاعادة كذلك في الزمان الثاني ، بل الاعادة اهلون من الابتداء كما اشار الى ذلك القرآن ، وتخلل العدم بين الوجود والاعادة لا يعنى ان الوجود الثانى غير الوجود الاول .

ان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها أمر ممكن ، والله عالم بتلك الاجزاء قادر على جمعها وتاليفها ، هذا وقد اخبر الصادق في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار حشر الاجساد معلوما بالضرورة كونه من الدين (١) .

والثواب من الله فضل منه تعالى ينفى به من غير وجوب ، اذ لا واجب عليه ، والعقاب منه عدل لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه ، ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا .

ولا يخلد اصحاب الكبائر في النار يدل على ذلك قوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

وقد اجمعت الامة على شفاععة محمد صلى الله عليه وسلم وهى عندنا لاهل الكبائر لقوله عليه السلام : ( شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى ) .

واحياء الموتى في قبورهم ومساءلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق ، وقد اتفق عليه سلف الامة بينما انكره اكثر المتأخرين من المعتزلة ، ودليل عذاب القبر عندنا قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يوم تقوم الساعة » فأشار الى عذاب الغدو والعشى مما يدل على انه غير عذاب الساعة وليس ذلك الا عذاب القبر ، وقوله تعالى : « ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » فيكون المقصود الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ، هذا والاحاديث في ذلك كثيرة .

وجميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة كل فرد لكتابه والحوض المورود وشهادة الاعضاء حق ، والحجة في اثباتها امكانها في نفسها ، اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها ، أما الصراط فلقوله : « فاهدوهم الى صراط الجحيم » ، وأما الميزان فلقوله : « والوزن يومئذ الحق » ونضع الموازين القسط . وأما الكتاب فلقوله « فاما من أوتى كتابه بيمينه . . » ، وقوله . « اقرا كتابك . . » وأما شهادة الاعضاء فلقوله : « يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (٢) .

(١) المرجع السابق ص ٢٩٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٠ .

تعقيب : يمثل الایجی الصیافة النهایة لفکر الاشاعرة ، وقد کان له فضل  
اتساق الفسق دون الاصاله ، هذا وقد شرع الفکر الاشعری من بعده فی ولوج  
مرحلة التدهور . أخشى أن أقول الى یوم الناس هذا (١) .

---

(٢) ذلك أن محاولات التجديد فی العصر الحديث مازالت فی رأیی متعثرة لم تنجب  
متکلمها مرموقا .

## الاشعرية فى طور التدهور

( من القرن التاسع الى الثالث عشر )

اعراض شيخوخة الفكر فى مختلف الحضارات متماثلة ، فحين يشيع نهط من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والمتابعة دون الاصالة ، وحين يخذ صوت العقل بدعوى أنه يورث المراء أو يثير التشويش وان الایمان يقتضى التسليم والسكوت والكف عن السؤال ، وحين يشغل حشو الاعتقاد وسيل من الغيبيات الفراغ الذى كان يشغله الفكر الاصيل ، فهذه كلها اعراض فكر متدهور وان على العقول الى أن يأذن الله بيقظة والى أن يبدل الناس ما فى انفسهم .

ولا تحل اعراض الشيخوخة فجأة وانما كما هى فى الكائن الحى تسبقها مقدمات ، ولقد المحنا الى اول اعراضها - والحديث بصدد الفكر الاشعرى على يدى البغدادى بما اقحمه من اسلوب كهنوتى غريب على الاسلام اذ احتكر لنفسه حق التعبير عن عقيدة الاسلام قاذفا الخصوم وخاصة المعتزلة بقرارات المروق عن الاسلام والحرمان من رحمة الله .

ومع التقدير الكامل لشخصية الغزالى فربما كانت آفة من جاءوا بعده ان عدوا كتابه « الاحياء » كما لو كان كتابا مقدسا (١) ليس بعده من تطوير او تعديل ، فضلا عن ان الغزالى نفسه فى خضم حملته على المتكلمين تسد جنح الى اخماد صوت الفكر ليرجع عليه الحفظ والتلقين .

ويمثل الرازى العصر الموسوعى الذى دخل فيه الفكر الاشعرى دور القيل والقال (٢) . اذ يحترم العالم الواسع الاطلاع كثير الحفظ باكثر مما يحترم قليل الحفظ اصيل الفكر .

وعند الايجى كان معين الاصالة قد نضب ليدخل الفكر الاشعرى دور الشروح والحواشى .

ان اهم معالم الكلام الاشعرى بعد الايجى يتمثل فيما يأتى :

---

(١) قال عنه أحدهم للنواوى كاد الاحياء أن يكون قرآنا .

(٢) ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .. سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا .

١ — المتون : قوالب مصبوية صيغت فيها المعتقدات كأنها القول الفصل الذى ليس له مرد .

٢ — الارجيز : اذ صيغت العقائد في شكل اراجيز حتى تكون عوناً على الحفظ « الصم » أو الالى الذى يشل التفكير .

٣ — الحشو : وفي عصور التدهور تعلق بالقشور دون اللباب وبحشو الاعتقاد دون الاصول .

٤ — الغيبيات : اذ تعرض العقلية المتخلفة في غمرة سطحياتها عما هو اصيل الى ما هو مخدر فتنشر الاوهام والخرافات (١) .  
ونشير فيما يلي امثلة لكل منها .

١ — المتون : مثل متن السنوسية (٢) .

اغلم ان الحكم العقلى ينحصر في ثلاثة اقسام : الوجوب والاستحالة والجواز ، فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه ، والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده ، والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه ، ويجب على كل مكلف شرعاً ان يعرف ما يجب في حق مولانا عز وجل وما يستحيل وما يجوز، وكذا يجب عليه ان يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام .

فما يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة وهي الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه تعالى بنفسه — اى لا يفتقر الى محل ولا مخصص — والوحدانية — اى لا ثانى له في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله فهذه ست صفات الأول نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعانى وهي القدرة والارادة المتعلقتان بجميع الممكنات والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات ، والحياة وهي لا تتعلق بشيء ، والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات ، والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي ملازمة للسمع الاولى وهي كونه قادراً ومريداً وعالماً وحياً وسميماً وبصيراً ومتكلماً .

---

(١) وربما كانت الاشعرية اكثر تعرضاً لافة الاوهام اكثر من السلفية نظراً للتحالف الوثيق بين الاشعرية والتصوف .

(٢) نسبة الى السنوسي ( ٨٩٥ هـ / ١٢٩٠ م ) اكبر ممثل للشاعرة في شمال افريقية بعد ابن تومرت واسم كتابه عقيدة اهل التوحيد الصغرى أو « أم البراهين » وهي متن على كتاب : عمدة اهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة اهل التوحيد أو العقيدة الكبرى .



وما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة وهي اضداد العشرين الاولى وهي المعدم والحدوث وطروء الهمم والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما .. او يتقيد بمكان او زمان او يتصف ذاته العلية بالحوادث او يتصف بالصغر او الكبر او يتصف بالاعراض في الانفعال او الاحكام ، وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه أو أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال ، وكذلك يستحيل عليه العجز عن ممكن ما ، او ايجاد شيء من العالم مع كراهيته لوجوده أي عدم ارادته له تعالى او مع الذهول والغفلة او بالتعطيل او بالطبع . وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه والموت والصمم والعمى والبكم .

واما الجائز في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه ويحصرها السنوسي في عشر صفات . أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم ان يكون احد الامرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال ، ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض للحادثة من حركة أو سكون أو غيرها وملازم الحادث حادث . ودليل حدوث الاعراض تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم ، وإما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لو لم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر إلى محدث فيلزم الدور او التسلسل وإما برهان وجوب البقاء تعالى فلانه لو لم يكن أن يلحقه المعدم لا تنفي عنه القدم لكون وجوده حينئذ جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا ، وإما برهان وجوب مخالفته للحوادث فلانه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال ... وإما برهان وجوب قيامه تعالى بذاته فلانه لو احتاج إلى محل لكان صفة ، والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا بالصفات المعنوية ومولانا عز وجل يجب اتصافه بهما فليس بصفة ، ولو احتاج إلى مخصص لكان حادثا كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه ، وإما برهان وجوب الوجدانية له تعالى فلانه لو لم يكن واحدا للزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذ . وإما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدر والارادة والعلم والحياة فلانه لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث ، وإما برهان وجوب السمع له والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع . وايضا لو لم يتصف بها للزم أن يتصف بأضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال ، وإما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى فلانه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحالة عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وذلك مالا يعقل .

واما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصديق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه المخلق ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام اضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهى تحريم او كراهة أو كتمان شيء مما أمروا بتبليغه المخلق ، ويجوز في حقهم عليهم الصلاة

والسلام ما عو من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه . أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام غلأنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزله قوله تعالى ( صدق عبي في كل ما يبلغ عنى ) . وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام غلأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم لان الله تعالى امرنا بالاعتداء بهم في اقوالهم وافعالهم . ولا يأمر الله تعالى بفعل محرم ولا مكروه . وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم أما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا . للتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه بها دار جزاء لانبيائه واوليائه . اعتبار احوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام .

ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول : لا اله الا الله محمد رسول الله .  
اذ معنى الألوهية استغناء بالاله عن كل ما سواه وانتقار كل ما عداه اليه .  
ويعود السنوسى فيذكر ما يجب له في ضوء هذين المعنيين . كما يدخل الايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر في قوله محمد رسول الله .  
ولعلها — أى الشهادتين — لاخصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما فى القلب من الاسلام ولم يقبل من احد الايمان الا بها فعلى العاقل ان يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان حتى يمتزج مع معناها لعمه ودمه غانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر وبيانه . التوفيق لا رب غيره ولا معبود سواه نسأله سبحانه وتعالى ان يجعلنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالين بها — وصلى الله على سيدنا محمد (١) .

## ٢ — الاراجيز :

جوهرة التوحيد (٢) قد هذبته  
عليه . ان يعرف ما قد وجبا  
ومثل ذا لرسله فاستمع  
سميع بصير ما يشاء يريد  
ليست بغير او بعين الذات  
عن الحدوث واحذر انتقامه

هذه ارجوزة لقبته  
فكل من كلف شرعا واجبا  
الله والجائز والممتنعا  
حى . عليم قادر مريد  
منكلم ثم صفات الذات  
ونزه القرآن اى كلامه

(١) نقلا عن كتاب المجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص القنون نشر

عام ١٢٠٤ .

(٢) حُفْرَةُ التَّوْحِيدِ لِلشَّيْخِ اِبْرَاهِيمَ اللِّقَانِي — من بلدة لقانة بالبحيرة بمصر توفي عام

١٠٤١ هـ / وقد علق عليها فى حاشية الشيخ ابراهيم الباجورى وسماء تحفة المريد . توفي

عام ١٢٧٧ هـ وللـبـاجـورـى مواقف مشهورة مع الخديوى عباس الاول .

خالق لعبده وما عمل  
فان يثبتنا فيمحض الفضل  
وقولهم ان الصلاح واجب  
وواجب ايماننا بالقدر  
ومنه ان ينظر بالابصار

موفق لمن اراد ان يصل  
وان يعذب فيمحض العدل  
عليه زورما عليه واجب  
وبالقضاء كماتى في الخير  
لكن بلا كيفولا انحصار

ومن ارجوزة اخرى :

الله الخلق مولانا قديم  
هو الحي المخبى كل امر  
مريد الخير والشر القبيح  
صفات الذات ليست عين ذات  
وما القرآن مخلوق تعالى  
ورب العرش فوق العرش لكن  
ولا يمضى على الديان وقت  
بميت الخلق طراً ثم يحيى  
لاهل الخير جنات ونعمى  
يراه المؤمنون بغير كيف  
فينسسون النعيم اذا راوه  
وعيسى سوف يأتى ثم يقوى  
كرامات الولي بدار دنيا  
وان السحت رزق مثل حل

وموصوف بأوصاف الكمال  
هو الحق المقدر ذو الجلال  
ولكن ليس يرضى بالمحال  
ولا غيرا يسواه ذا انفصال  
كلام الرب عن جنس المقال  
بلا وصف التمكن والايصال  
وأحوال وازمان بحال  
فيجزئهم على وفق الخصال  
وللكفار ادراك النكال  
وادراك وضرب من منال  
في خسران اهل الاعتزال  
لدجال شقى ذى خبال (١)  
لها كون فهم اهل النوال  
وان يكره مقالى كل قال

ومن ارجوزة ثالثة تسمى الخريدة البهية (٢) .

اقسام حكم العقل لا محاله  
ثم الجسواز ثالث الاقسام  
ثم اعلمن بأن هذا العالم  
من غير شك حادث مفتقر  
حدوثة وجوده بعد العدم  
والفعل في التأثير ليس الا

هى الوجوب ثم الاستحالة  
فانهم منحت لذة الافهام  
اي ماسوى الله العلى العالم  
لانه قام به التغير  
وضده هو المسمى بالقدم  
للواحد القهار جل وعلا

(١) هكذا اقترن حشو الاعتقاد بالاصول فانصحب من المعتقد الايمان بنزول عيسى وبالرجال  
وبكرامات الاولياء ، وترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة ولا يصح لعن يزيد وعائشة  
افضل من الزمراء .

(٢) الخريدة البهية للدريدي ، ت ١١٩٠ هـ / ١٧٧٧ م .

ومن يقل بالطبع أو بالعلة  
ومن يقل فعل الصلاح واجبا  
وأجزم أخى برؤية الاله  
أذ الوقوع جائز بالعقل  
وصف جميع الرسل بالامانة  
ويلزم الايمان بالحساب  
والنشر والصراط والميزان  
والجن والاملاك ثم الانبياء

فذاك كفر عند اهل المسلة  
على الاله فقد أساء الادبا  
في جنة الخلد بلا تناهى  
وقد أتى فيه دليل النقل  
والصدق والتبليغ والفظانه  
والحشر والعقاب والثواب  
والحوض والنيران والجنان  
والحور والولدان ثم الاولياء

### ٣ - حشو الاعتقاد :

في شرح قوله تعالى « له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله » .

لكل آدمى عشرون من الحفظة عشرة بالليل وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان بين يديه ومن خلفه واثنان على جنبيه وآخر قابض على ناصيته واثنان على شفتيه والعاشر يحرسه من الحينة أن تدخل فاه .

ثم يذكر الباجورى في كتابه تحفة المريد في حاشية جوهرة التوحيد خلافا في العدد بين عشرة وبين أربعمائة ، والحفظة غير الكرام الكاتبين الذين يكتبون بقلم ومداد وقرطاس ، القلم لسان العبد وريقه المداد ! وهما — أى رقيب وعنيد عند ناجذيه أو اضراسه أو ذقنه ثم يعود فيقول والاسلم التوقف (١)

اعتقادات خاصة بعلامات يوم القيامة : علاماته الكبرى عشرة ظهور المهدي وخروج الدجال ثم خروج عيسى بن مريم ثم خروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة التى تكتب بين عيني المؤمن مؤمنا فيضى وجهه وبين عيني الكافر كافرا فيسود وجهه وطلوع الشمس من مغربها وظهور الدخان يمكث فى الارض أربعين يوما يخرج من أنف الكافر وعينييه وأنيه ودبره حتى يصير كالسكران ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام وخراب الكعبة على أيدي الحبشة بعد موت عيسى ورفع القرآن من المصاحف والصدور ورجوع أهل الارض كلهم كفارا (٢) .

الميزان : ميزان واحد لكل البشر له قصبة وعمود وكفتين ، كل واحدة

(١) الباجورى : تحفة المريد حاشية جوهرة التوحيد للقانى ص ١٥٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٦ .



منها أوسع من طباق السموات والأرض ، وجبريل أخذ بعموده ناظر إلى لسانه وميكائيل أمين عليه .

الصراط : جسر معدود على متن جهنم أدق من الشعرة واحد من السيف طوله ثلاثة آلاف صعود و ألف هبوط و ألف استواء و ماله العلو حتى يوصل إلى الجنة و قيل بل يوصل إلى مروجها ، في حافتى الجسر كالليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به .

العرش : جسم نورانى علوى عظيم قيل من نور و قيل من زبرجد و قيل من ياقوت حمراء هو قبة فوق العالم ذات أعمدة أربعة تحمله أربعة من الملائكة فى الدنيا وثمانية فى الآخرة لزيادة الجلال والعظمة رؤوسهم عند العرش فى السماء السابعة وأقدامهم فى الأرض السفلى وقرونهم كقرون الوعل ما بين أول قرن منتهاه مسيرة خمسمائة عام (١) .

#### ٤ - وغيبيا - وخرافات :

يكتب الرقيب والعتيد أعمال الإنسان وأقواله من خير وشر ومن مباح أما المباح فيلقى به فى عرض البحر فى يومى الاثنين والخميس من كل أسوع فتلتقمه حيتان البحر فتموت منه لفتنه فيخرج منه دود يأكل الزرع (٢) .

الملك الموكل بالموت عزرائيل ومعنى اسمه عبد الجبار يأتى حين يقبض أرواح الكفار فى صورة ملك رأسه فى السماء وقدماه فى الأرض يخرج من فمه لهيب ويأتى للمؤمنين فى صورة شاب أحسن الناس وجها وأطيبهم ريحا .

أرواح المؤمنين بأفنية القبور وأرواح الكفار محبوسة فى الأرض السابعة وقيل السعداء بالشام وأرواح الأشقياء فى بئر فى حضرموت باليمن (٣) .

يأتى منكر ونكير للميت بصورة منكرة عيونهما كقدور النحاس إذا تكلما خرج من أفواههما النار مع كل منهما مطرقة من حديد لو ضربت به الجبال لذابت يترفقان بالمؤمن ويقولان له : ثم نومه العروس وينتهزان الكافر .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٥ .

يسأل كل واحد بلسانه وقيل يسألانه بالسرياني ! ! ويسلط الله على الكافر تسعة  
وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة .

تعقيب\*:

هذه نماذج لفكر متدهور راق لعى العقول أكثر من خمسة قرون، على أن  
تجديد الفكر لا يكون بمجرد استبعاد أو تطهير فذاك علاج لاعراض السداء  
وليس استئصالا لجذوره ، وانما يكون التجديد باستعادة تلك الروح التي  
سيطرت على حضارة الاسلام ابان ازدهاره .

## خاتمة

### — ١ —

تشير دراسة كل من المعتزلة والاشاعرة قضية ، تشير دراسة المعتزلة قضية النزعة العقلية في الدين . ذلك لان اختفاء الفكر الاعتزالي — كفكر له كيان مستقل — يثير التساؤل حول طبيعة الدين وصلته بالعقل ، اذا كانت في كل دين أسرار تجاوز مستوى العقل ، واذا كان لله في أفعاله حكمة تخفى على عقول البشر ، فهل يعنى ذلك التناحر بين الايمان وبين العقل ؟ ومع انه ليس بين فرق المسلمين من يزعم أن الاسلام يتعارض مع العقل . فان معظم هذه الفرق قد أخذت على المعتزلة نزعتها العقلية في أصول الدين ، ولاشك أن بعض متكلمي المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم وخاصة بصدد مشكلة خلق القرآن ، ومع ذلك فالتساؤل ما زال قائما لم اختفى المعتزلة من مسرح الفكر الاسلامي ؟ ولا نعنى بذلك مجرد اخفائهم كفرقة وانما نعنى غياب روح الاعتزال تلك الروح القائمة على معالجة أصول الدين وفقا لمنهج العقل ، ومع انه ما من مجدد في عصرنا الحديث الا وقد اكد ان الاسلام دين يتمشى مع العقل فان احدا منهم لم يرق الى ما بلغه المعتزلة ، ومازال السؤال قائما خاصة اذا ارتبط باعتبارين .

الاول : تكشف دراسة علم الاديان المقارن أن الفرق التي تمثل النزعة العقلية لم نعلم طويلا وانما غلبتها الفرق الاخرى على امرها . وان اصحاب النزعة العقلية قد اتهموا في كل الاديان بالمروق أو الهرطقة (١) أو انهم من اصحاب البدع ، ربما يكون قد قضى عليها لاسباب اخرى غير نزعتها العقلية (١) ومع تلك فقد كان لابد ألا تعقم نسلا جديدا ينهج نهجها .

الثاني : ان ازدهار الفكر المعتزلي قد صاحب ازدهار حضارة الاسلام وغياب فكر الاعتزال كان نذيرا باضمحلال هذه الحضارة . وما ذلك عن مصادفة ، ان كان حريا بالنزعة العقلية أن تمنح الفكر مناعة تحول دون تسرب آفات الحشو والخرافات التي ترتع عادة في عصور ظلام الفكر .

(١) الناطرة على سبيل المثال في المسيحية وفي بدورها قد قضى عليها .

(٢) بالنسبة للمعتزلة أخطاؤهم مع الحنابلة وبالنسبة للناطقرة لجوءهم الى دولة غيرمسيحية معادية للدولة الرومانية المسيحية .

أريد أن أخلص من ذلك الى نتيجتين :

الاول : اذا كان الاسلام لا يتعارض مع العقل فما هو المدى الذي يسمح فيه للتفكير فى أصول الدين حتى لا تتكرر مأساة اختفاء المعتزلة (١) .

الثانية : انه مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من اسراف سواء فى الفكر أو فى العمل فان تجديد الفكر الاسلامى لا يكون الا ببعث تلك الروح الوثابة التى تميز بها فكر المعتزلة حتى ندفع عن الاسلام عاديه مذاهب معادية كما دفع الاعتزال عن الاسلام عاديه أديان مخالفة .

وتثير دراسة الاشاعرة بدورها قضية أخرى ، انهم مازالوا أكبر فرق المسلمين عددا وأبعدهم أثرا ولقد كان منهم أعظم مفكرى الاسلام على الإطلاق ويكفى أن يكون بينهم الغزالي . وما ذلك الا لانهم كما عرف عنهم قد توسطوا بين النقل والعقل ، والاسلام دين وسط « وكذاك جعلنا كم أمة وسطا » ، ولكن هل أفلح الاشاعرة فى كل المسائل المتعلقة بأصول العقيدة فى هذا التوسط أم انهم قد جنحوا فى كثير من الموضوعات تصدوهم خصومة للمعتزلة وخاصة لدى مؤسس الفرقة أبى الحسن الاشعري ؟ وبصرف النظر عن هذه الخصومة أيهما أفضل . أن تكثر الفرق ويشتد الصراع بينها فتشحن العقول وتصل الافكار وتزدهر حضارة الاسلام أم أن يخفت ذلك كله تحت دعوى أن الايمان يقتضى السكوت والتسليم والكف عن السؤال وأن يقترن ذلك كله بحشو الاعتقاد وكثرة الاوهام واضمحلال حضارة الاسلام ؟ ومن جهة أخرى لم نقبل الخلاف فى الفقه وفى التفسير ولا نستسيغه فى الكلام ؟ ان استئثار الفكر الاشعري بحق تمثيل عقيدة الاسلام قد كان فيه من الضرر بأكثر ما كان فيه من الخير ، ولولا معارضة من مذهب السلف (٢) لمسائل الفكر الاسلامى ما مر على المسيحية من كهنوت فى العصر الوسيط وما اقترن ذلك بظلام الفكر .

أريد أن أخلص من ذلك الى أن أية دعوة لتجديد الفكر الاسلامى لابد أن تتجاوز فكر الاشاعرة حتى لا يكون مصيرها التعثر كما هو حال بعض الدعوات المعاصرة ، وكيف يتسنى لها النجاح فى ظل الاعتقاد بنظرية الكسب وتكليف وما لا يطاق وان أفعال الله ليست معلة بأغراض لمصالح العباد .

هذه محاولة قد قصد بها تقديم دراسة متكاملة لآراء الفرق الاسلامية فى

---

(١) حقيقة ان كثيرا من أصول المعتزلة وآرائهم قد اعتنقها فرق مازالت قائمة من بين الشيعة وخاصة الزيدية ولكن هذه يغلب التشيع فيها على الاعتزال ولا يمكن أن تعد معثلة للنزعة العقلية فى الاسلام على النحو الذى كانت تمثله المعتزلة .

(٢) أعنى معارضة فى نطاق مذهب السنة ومن ثم ثم أشير الى الشيعة أو الخوارج .



أصول الدين ، وما زالت هناك فرق لها مكانتها ولآرائها وزنها وقيمتها وأثرها في العقيدة ، أن دراسة تمثل النزعة العقيدة تقتضي دراسة الطرف الآخر الذي يرى ضرورة تقديس النص والتمسك بالكتاب والسنة واعنى بهم أهل السلف وأهل الظاهر ، وليس الاشاعرة هم وحدهم في المتوسط بين النقل والعقل وانما هناك الماتريدية • وبين المسلمين شيعة وخوارج تحتاج عقائدهم الى دراسة موضوعية ان أريد لفرق المسلمين اصلاح ذات البين ، هذا ما أسأل الله التوفيق في الكتابة عنه في الاجزاء القادمة •



يحق للقارئ أن يتعرف على هدف المؤلف فيما يكتبه ، تتصل هذه الدراسة بالتراث والعقيدة ، تتصل بالتراث والعقيدة من حيث أنها دراسة للماضين من الفكرين ، وتتصل بالعقيدة من حيث أن آرائهم تشكل عقيدة حية في نفوسنا ندين بها الى اليوم ، ومن ثم فإن هذه الدراسة وثيقة الصلة بما يثيره المفكرون اليوم من مشكلة التقليد والتجديد أو الاصاله والمعاصرة ، ولقد راقني في هذا الصدد أسطورة هندية أود أن أسوقها للقارئ :

مات رجل عن ثلاثة بنين ، وكان بين تركته بطيخة جميلة اعتز بها الاولاد قدر اعتزازهم بذكرى أبيهم الراحل لأنها ثمرة غرسه وتمهده ، واعتبروها خير بطيخة أخرجت للناس ، وحفظوها في مكان من البيت أمين ، ولكن الزمن أفسدها فانتشرت منها رائحة خبيثة ملأت المنزل كله وجلس الاولاد يتشاورون فيما يصنعون ازاء هذا الخطب .

أما أولهم فقد دعا الى الاحتفاظ بها رغم كل شيء ، ولو تعرضوا بسببها للهلاك ، فان حكمة ابينا لم تكن فوقها حكمة ، وما نحن بقادرين على أن نأتى بخير منها ، بل أنا لعاقون أن نحاول من ذلك شيئا .

ولكن أصغرهم ذهب الى عكس هذا الرأي ، فنصح بلفظ هذا الشيء القدر ، وشراء بطيخة جديدة فانه من المخجل لنا أن نحفظ بهذه البطيخة الفاسدة ، لأن فعلنا لنكونن مثالا في الناس فوق ما نتعرض له من التسميم بما تحوى من جراثيم الداء ، وكل بطيخة هي مثل بطيختنا بلخير منها بعد ما انتابها من سوء .

وكان على الثالث أن يدلى بما يرى فقال : هيا نرى البطيخة بعد أن نستخلص منها لبها فنبذره فيخرج لنا بطيخا جديدا تتصل الوشائج بينه وبين تراث ابينا ، أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة حتى يأتى الدور عليها فمجلبة للسخرية والامراض ومضيفة للبطيخة ذاتها ، وأما رميها برمتها والاستعاضة عنها بغيرها ففي ذلك تبديد لتراث ابينا وللنقود التي تؤديها في ثمنها ، هذا الى أن كل ما نشتره لابد أن يجرى عليه من الفساد مثل ما جرى على بطيختنا أن نحن احتفظنا بها قدر احتفاظنا بها .

ان التجديد هو ملاك الحياة والتقدم ، بيد أن كل جديد ينبغى أن يتولد من بذور الماضى وان تقوم بذوره في أرض الماضى ، ولو تغيرت الفروع لقتلام مع مقتضيات الفصول والعصور وتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار .

المشكلة اذن كيف نستخلص من الماضي « ليه » لنزرعه في حاضرننا ؟  
ان ذلك يقتضى ان نتدرج فى خطوات ثلاث :

الاولى : احياء التراث وذلك بتحقيق دقيق ودراسة عميقة للنصوص .

الثانية : دراسة متكاملة مستندة الى التراث ، تفصح عن خلاصة الفكر  
الاسلامى من خلال مساره عبر التاريخ ، وتكشف عمق جوانب الاصاله فيه .

الثالثة : ان يتسنى للمجددين وقد حرثت لهم الارض ان يستخلصوا من  
التراث ليه لينبتوه فى بيئتنا الحاضرة ، بذلك تنمو شجرة التجديد ونصل الماضى  
بالحاضر وبذلك يجد المسلمون فى ثمارها زادا لدنياهم : « الم تر كيف ضرب  
الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى  
اكلها كل حين باذن ربها » .

والله يوفقنا الى الكلم الطيب ويثبتنا بالقول الثابت .

المؤلف

٦ ربيع الاول ١٤٠٢ هـ  
اول يناير ١٩٨٢ م



المراجع



## المراجع الغريبة

لا أجد داعياً لتكرار ذكر المراجع التي اثبتتها في أسفل الصفحات وخاصة مؤلفات الشخصيات التي كتبت عنها ، واكتفى بذلك أهم المراجع المنشورة عن المعتزلة والأشاعرة .

١ — ابن أبي الحديد ( عبد الحميد بن هبة الله ) شرح نهج البلاغة ٢٠ جزءاً في ٤ مجلدات ١٣٢٩ هـ .

٢ — ابن تيمية ( تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ) وتحقيق الدكتور رشاد سالم منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية .

٣ — ابن حزم ( أبو محمد علي بن محمد الظاهري ) الفصل في الملل والأهواء والنحل — ٥ أجزاء في مجلدين طبعة ١٣٢١ هـ .

٤ — ابن خلدون ( عبد الرحمن بن محمد ) . المقدمة تشر وتحقيق علي عبد الواحد وافي — ٤ أجزاء .

٥ — ابن عساكر ( أبو القاسم علي بن الحسن ) : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعري — نشرة القدس ١٣٤٧ هـ .

٦ — ابن المرتضى ( أحمد بن يحيى ) المنية والأمل شرح الملل والنحل ١٣١١ هـ .

٧ — أيوريد ( دكتور محمد عبد الهادي ) : ابراهيم بن سيار النظام — لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦ .

٨ - أبو القاسم الباجي - القاضي عبد الجبار - الحاكم الجشمي وتحقيق  
قؤاد سيد : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - الدار التونسية  
للنشر ١٩٧٤ .

٩ - أحمد أمين : فجر الإسلام .

١٠ - : ضحى الإسلام ٣ أجزاء .

١١ - : ظهر الإسلام ٤ أجزاء لجنة التأليف والترجمة والنشر  
١٩٣٦ .

١٢ - الاسفرايني (أبو المظفر) وتعليق زاهد الكوثري : التبصير في الدين  
مكتبة الخانجي ١٣٧٤ هـ .

١٣ - الألوسي (دكتور حسام الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين  
بغداد ١٩٦٨ .

١٤ - بينس وترجمة الدكتور أبو ريدة : مذهب الذرة عند المسلمين .

١٥ - جارا الله (زهدي حسن) : المعتزلة - منشورات النادي العربي  
بافا ١٩٤٧ .

١٦ - جولد تسيهر (أجناس) وترجمة الدكتور يوسف موسى وآخرين -  
العقيدة والشريعة في الإسلام - دار الكاتب العربي .

١٧ - الحسن البصري - القاسم الرسي - القاضي عبد الجبار - الشريف  
المرتضى - مجموعة رسائل جمع محمد عماره .



رسائل العدل والتوحيد جزءان دار الهلال .

١٨ — خليف ( دكتور فتح الله ) : نثر الدين الرازي دار الجامعات المصرية  
١٩٧٦ .

١٩ — الخياط ( أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ) وتحقيق نيرج الانتصار  
والرد على ابن الراوندي المجلد ١ : مطبعة المعارف ١٣٢١ هـ .

٢٠ — الدمشقي ( جمال الدين القاسمي ) : تاريخ الجهمية والمعتزلة مطبعة  
المنار ١٣٢١ هـ .

٢١ — دي بور وترجمة الدكتور أبو ريده : تاريخ الفلسفة في الإسلام لجنة  
التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ .

٢٢ — شرف ( دكتور محمد جلال ) : الله والعالم والانسان في الفكر  
الإسلامي — دار المعارف ١٩٦٨ .

٢٣ — الشهرستاني وتحقيق فتح الله بن بدران : الملل والنحل مجلدان  
نشرة الأزهر .

٢٤ — عبد الجبار ( القاضي المعتزلي ) : المغني في أبواب التوحيد والعدل  
٢٠ جزءاً عشر منها على ١٤ جزءاً نشر وزارة الثقافة المصرية من  
مجموعة تراثها .

٢٥ — عبد الرحمن بدوي ( دكتور ) : مذاهب الإسلاميين — بيروت .  
الجزء الأول : المعتزلة والأشاعرة دار العلم للملايين — بيروت ١٩٧١

٢٦ — العراقى (دكتور محمد طاف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية -  
دار المعارف ١٩٧٣ .

٢٧ — : ثورة العقل في الفلسفة العربية -  
المعارف - ١٩٧٥ .

٢٨ — المارنى ( محمد حسن ) : نحر الدين الرازى .

٢٩ — القوائى (على مصطفى): ابو الهذيل العلاف . نشر محمود توفيق -  
مكتبة الحسين التجارية ١٩٤٦ .

٣٠ — فوقية حسين ( دكتورة ) الجوينى ( إمام الحرمين ) من سلسلة اعلام  
العرب .

٣١ — قنوائى ( جورج ) وجارديه ( لويس ) وترجمة الشيخ الدكتور  
صباحى الصالح والأب الدكتور فريد جسر : الفكر الدينى بين  
الإسلام والمسيحية جزءان - دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٧ .

٣٢ — منز ( آدم ) وترجمة الدكتور أبو ريده : الحضارة الإسلامية في القرن  
الرابع الهجرى - نشر بيت المغرب ١٩٤٦ .

٣٣ — مدكور ( دكتور إبراهيم يوى ) : في الفلسفة الإسلامية : منهج  
وتطبيقه - الجزء الثانى - دار المعارف ١٩٧٦ .

٣٤ — الملطى ( أبو الحسين محمد ) وتحقيق زاهد الكوثرى : التنبيه والرد على  
أهل الأهواء والبدع - نشر عرت المطار ١٩٤٩ .

٣٥ - نادر (دكتور البير نصرى) فلسفة المعتزلة - جزءان نشر دار الثقافة ١٩٥٠ .

٣٦ - النشار (دكتور على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - الجزء الأول - دار المعارف ١٩٦٦ .

٣٧ - هويدى (دكتور يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية مكتبة النهضة ١٩٦٦ .

## المراجع الأجنبية

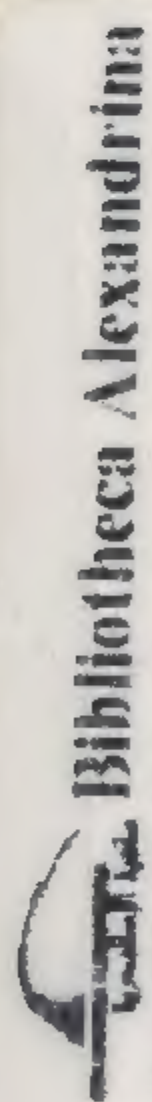
- 1 — Corbin, Henri : Histoire de la philosophie Islamique 1964
- 2 — Dugart , G. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans Paris 1878
- 3 — Gallard : Essai sur les Montazilites Paris 1906
- 4 — Gatuthier ; Introduction de l'étude de la philosophie musulmane
- 5 — Fakhry, Majid : Islamic Occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas
- 6 — Frank, Richard : The Metaphysics of created being according to Abu - L. Hudhayl Al - Allaf
- 7 — Macdonald : Development of Muslim theology.. jurisprudence and constitutional theory New York 1993
- 8 — Sharif, M.M. editor of A history of Muslim philosophy 1963
- 9 — Watt. Montegomry : Free will and predestination in early Islam
- 10 — Wensinck : Muslim Creed Cambridge 1932





الاشعرية	ص
تمهيد : الأشعر والفكر الإسلامى . . . . .	٥
١ - خصائص الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى . . . . .	٥
٢ - تطور علم الكلام ودور الأشعرية منه . . . . .	١١
٣ - من هم أسلاف الأشاعرة ؟ . . . . .	١٥
أ - هل هم أئمة الفقه ؟ . . . . .	١٥
ب - هل هم العناية ؟ . . . . .	٢٠
٤ - عوامل إنتشار مذهب الأشاعرة . . . . .	٢٤
أ - بين الأشعرية ومذاهب الفقه . . . . .	٢٤
ب - الأشعرية والاتجاه الوسط بين النقل والعقل . . . . .	٢٥
أهم شخصيات الأشاعره	
الفصل الأول : مرحلة النشأة والصياغة . . . . .	٣٥
١ - أبو الحسن الأشعرى . . . . .	٣٥
٢ - أبو بكر الباقلانى . . . . .	٧١
٣ - عبد القاهر البغدادى . . . . .	٩٢
٤ - أبو المعالى الجوينى . . . . .	١١٧
٥ - أبو حامد الغزالى . . . . .	١٢٣
٦ - محمد بن تومرت . . . . .	١٦٩
٧ - الشهرستانى . . . . .	١٩١
٨ - نضر الدين الرازى . . . . .	٢٢١
٩ - عضو الدين الايجى . . . . .	٢٨٧
الأشعرية فى طور التدهور . . . . .	٣٠١
خاتمة . . . . .	٣٠٩
المراجع . . . . .	٣١٥





Bibliotheca Alexandrina



0696090